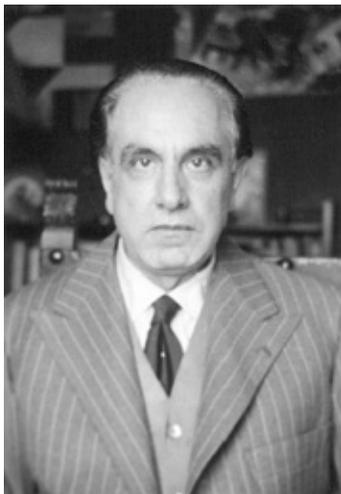
JULIUS
EVOLA
IL CAMMINO
DEL CINABRO
NUOVA EDIZIONE
con IMMAGINI
e DOCUMENTI INEDITI
Saggio introduttivo di
GEMINELLO ALVI
MEDITERRANEE

Il cammino del cinabro

JULIUS EVOLA

Terza edizione corretta e aumentata Saggio introduttivo di Geminello Alvi Revisione, bibliografie, documenti e note a cura di Gianfranco de Turris, Andrea Scarabelli, Giovanni Sessa

Opere di Julius Evola

a cura di Gianfranco de Turris

La fotografia che Julius Evola avrebbe voluto pubblicata nella prima edizione de Il cammino del cinabro *(1963).*

Copyright

IL CAMMINO DEL CINABRO

I ed.: Vanni Scheiwiller - All’Insegna del Pesce d’oro, milano 1963.

II ed. accresciuta: Vanni Scheiwiller - All’Insegna del Pesce d’oro, milano 1972.

III ed. corretta e aumentata nelle “Opere di Julius Evola”, Edizioni mediterranee, Roma 2013.

Ed. francese: Le Chemin du Cinabre, Arché-Arktos, milano-carmagnola 1982.

Ed. inglese: The Path of Cinnabar. An Intellectual Autobiography, Integral Tradition Publishing, 2009; II ed. Arktos media Ltd, 2010.

In copertina:

Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1968).

Nicholas Roerich

White Stone (1933), olio su tela.

Nota del Curatore

Non si sa con esattezza quando Julius Evola abbia cominciato a metter mano a questo libro che, come egli stesso scrive nella pagina iniziale, avrebbe dovuto uscire postumo avendolo immaginato come "una guida attraverso i miei libri" o come "guida alle mie opere". Sta di fatto che certamente era già pronto intorno alla metà del 1962, pochi mesi dopo la pubblicazione presso Scheiwiller di *Cavalcare la tigre*, uscito nelle librerie alla fine del 1961, come ben ricostruisce Andrea Scarabelli, che ha potuto consultare il Fondo Giovanni e Vanni Scheiwiller presso l'Università di Milano, nella sua storia editoriale di questo libro che segue la presente Nota. Le polemiche suscitate fra l'intellighenzia italiana da *Cavalcare* indussero il giovane editore (27 anni), che aveva saputo della sua esistenza, a chiedere all'autore il permesso di farlo conoscere subito e non *post mortem*, al fine di chiarire tanti equivoci dovuti, oltre che alla mala fede, anche alla mancanza di effettiva conoscenza, e in tal modo spiegare i fraintendimenti, voluti o meno che fossero. Così sperava, o meglio si illudeva: infatti ciò non avvenne (come – si potrebbe aggiungere – non è avvenuto nei successivi decenni, pur se con alti e bassi).

Eppure *Il cammino del cinabro* è fondamentale da questo punto di vista. Qui Evola è il protagonista di una non comune vicenda intellettuale e spirituale lunga oltre mezzo secolo che parla in prima persona, spiega in modo semplice ed efficace il suo percorso culturale e interiore, collega i vari "momenti", "periodi" o "fasi" di esso facendo ben capire come non ci siano contraddizioni interne e, anzi, come essi siano profondamente collegati tra loro, uno conseguenza dell'altro, perseguendo sempre l'identico fine. Quindi, siamo davanti a una fonte primaria che non si può sottovalutare o, peggio ancora, ignorare negando valore alle sue stesse parole e spiegazioni, come è anche avvenuto.

Infatti, nessuno ci vieta di pensare che Julius Evola scrisse questo testo anche per evitare che ci fossero equivoci e fraintendimenti sul suo pensiero, non solo e non tanto da parte di chi gli era ostile per principio, ma forse soprattutto da parte di chi accoglieva acriticamente le sue parole e, come si suol dire, partiva per la

tangente procurandogli ulteriori danni che, in specie dopo la morte, sarebbero stati ancor più pregiudizievoli per le sue idee, in quanto non avrebbe potuto intervenire in prima persona per chiarire le cose. L'uso del termine *guida*, da questo punto di vista è assai indicativo.

Non era nuovo, infatti, a situazioni del genere. Già nel 1959, sulle pagine del fascicolo di giugno-luglio del mensile *L'Italiano* dell'amico Pino Romualdi, aveva dovuto scrivere una messa a punto, ironica ma ferma, dedicata agli equivoci che potevano nascere da "discepoli" entusiasti ma esagerati che così fornivano agli avversari argomenti contro di lui. Il titolo dell'articolo è significativo: *Razzismo e altri "orrori" (compreso il ghibellinismo)*, come ho riportato e analizzato nel mio *Elogio e difesa di Julius Evola* (Edizioni Mediterranee, 1997). Scrive il filosofo in quella occasione: "Non è colpa mia se alcuni giovani hanno fatto un uso arbitrario, confuso e poco serio di alcune idee dei miei libri, scambiando piani molto diversi. Su questa base un giornale milanese giunse perfino a concepire un qualche rapporto fra quelle idee e un attentato privo di senso all'Arcivescovado, allo stesso modo che la polizia romana nel processo dei FAR (1951) aveva visto in me il 'personaggio malefico e tenebroso' (sic) che stava dietro al complotto 'fascista' da essa farneticato. Anche recentemente dei giovani hanno ristampato un mio opuscolo, *Orientamenti*, senza esserne in alcun modo autorizzati, premettendovi un 'ghibellino' e la data di nascita di Roma al posto di quella dell'èra volgare (tratto fanciullesco). Cose del genere, che non è in mio potere impedire, sono le uniche che possono eventualmente spiegare, ma per nulla giustificare, le accennate angosce".

Non è quindi troppo peregrina o azzardata l'ipotesi. Anzi, si potrebbe anche pensare che l'increscioso episodio descritto nell'articolo, e altri precedenti e seguenti che non conosciamo, potrebbero essere stati la goccia che aveva fatto traboccare il vaso della pazienza del filosofo, tanto da indurlo nell'arco di un paio d'anni a decidere di metter mano alla "guida ai suoi libri" di cui parlò a Scheiwiller verso la metà del 1961. Si può addirittura pensare che lo stesse meditando sin da dopo l'episodio descritto nel suo articolo, visto che, come ricorda Andrea Scarabelli, già in alcune lettere del 1960 al giovane editore Evola utilizza a proposito del suo "razzismo" alcune frasi che poi andranno a far parte

di questo libro. Una coincidenza non da poco.

Si può pure pensare che le indignate proteste degli amici antifascisti di Scheiwiller per la presenza del nome di Evola nel suo catalogo avessero come retroterra anche il ricordo dell'episodio di due anni prima descritto in *L'Italiano* e che aveva avuto di certo risalto sui quotidiani milanesi. Vero è, peraltro, che siamo a quindici anni dalla fine della guerra e a venti da un fascismo in auge e i ricordi restano ancora abbastanza freschi: pur se il nome di Julius Evola non era certo frequente nelle cronache culturali degli anni Cinquanta, di certo molti di questi intellettuali amici della casa editrice si ricordavano ancora della sua attività durante il regime. L'atmosfera era cambiata, certi nuovi condizionamenti funzionavano bene, come si può vedere nei carteggi Evola-Laterza del dopoguerra e il mutamento nei confronti del pensatore tradizionalista da parte di Croce e della figlia che respinsero alcune sue proposte editoriali fra cui il saggio di Reininger su Nietzsche che Evola aveva tradotto.

Dirà la verità in questo suo libro, si potrebbe chiedere qualcuno? Parlando per i "posteri", come era nella sue originarie intenzioni, non sarà autogiustificativo? Questa domanda si può legittimamente porre per il ricordo degli eventi di cui Evola è stato protagonista, così come per ogni "autobiografia" di personaggi noti e pubblici. Non la si può invece porre quando egli parla del suo pensiero, delle sue idee, delle sue intenzioni. Quel che scrive su alcuni passaggi della sua vita è dunque essenziale: come intese l'esperienza artistica e quella filosofica ad esempio, andando cioè sempre al di là, anzi oltre, di esse, il dadaismo e la filosofia idealistica, cercando come un trampolino per proseguire nel percorso interiore.

È per noi fondamentale che Evola indichi sempre il filo che ha unito tutti i suoi interessi, spiegandone sempre i collegamenti, facendo emergere quali erano i pilastri del suo pensare e del suo agire: la difesa strenua della personalità umana, la visione attiva dello spirito e dell'essere, l'autotrascendimento attraverso l'azione. E quindi il perché scelse di seguire alcune vie filosofiche e speculative piuttosto che altre (dall'Idealismo magico al tantrismo, dal buddhismo delle origini alla Via della Mano Sinistra, dall'ermetismo al Graal simbolo imperiale, e così via). Tutto ha un senso nelle sue scelte.

Il punto più delicato riguarda ovviamente i suoi rapporti con le strutture e le ideologie di fascismo e nazionalsocialismo, come intese la sua opera culturale e divulgativa in quel periodo: non un pedissequo giornalista e scrittore conformista come ce ne furono tanti sul tipo dell'"intellettuale organico" gramsciano, ma un pensatore che ha sempre cercato di "rettificare" o "bonificare", come sovente afferma lui stesso, quel che a suo giudizio era sbagliato nella cultura dei due regimi riferendosi sempre a una Destra tradizionale e spirituale (una "Destra ideale" come l'avrebbe poi definita nel dopoguerra), attirandosi ostilità, dicerie, accuse e malignità di ogni tipo, e stanno a provarlo i documenti che lo riguardano conservati nell'Archivio Centrale dello Stato a Roma e di cui nelle pagine successive si riporta qualche esempio.

Una illusione, una presunzione o forse una utopia, ma sta di fatto che Julius Evola la perseguì con costanza nonostante le molte delusioni in tutte le sue iniziative giornalistiche ed editoriali in Italia e Germania, al punto, come afferma parlando del supplemento del quotidiano di Cremona *Il Regime fascista* da lui curato fra il 1934 e il 1943, di pensare di poter creare una "corrente" culturale all'interno del fascismo ispirata ai valori "tradizionali" o "di destra", coinvolgendo anche personalità a livello europeo insieme alle quali, come anche scrive, sperava di attuare uno stesso progetto nell'intero Vecchio Continente: insomma, per usare le sue parole, una specie di "fronte segreto della Destra". Il che vuol anche stare a significare che Julius Evola non riteneva né fascismo né nazionalsocialismo come regimi di "vera Destra"…

Quel che il filosofo racconta circa i suoi rapporti in Europa centrale (quindi non solo Germania, ma anche Austria, Ungheria e Romania) è sullo stesso piano: leggendo con attenzione le sue parole e quel che spiega nel capitolo 10, non ci dovrebbero essere equivoci o dubbi circa i rapporti con il nazionalsocialismo: i suoi veri interessi e interlocutori erano nell'ambito della Rivoluzione conservatrice, e quel che Evola e costoro cercavano di fare all'interno del Terzo Reich era sull'identico piano del tentativo italiano. Ci si voglia credere o meno, nonostante le fonti d'archivio, da parte di coloro che sono su posizioni di assoluto pregiudizio nei suoi confronti, questa è una questione diversa.

Si può aggiungere un altro documento praticamente sconosciuto o dimenticato. Ecco quel che scriveva il filosofo in un lungo saggio dal titolo significativo *Il fascismo e l'idea politica tradizionale*, sulla rivista *Ordine Nuovo* del marzo 1958 per spiegare, ai suoi lettori "neofascisti", quali erano state la sua posizione e le sue intenzioni durante il Ventennio e come non ci fosse contraddizione con quelle sostenute nel dopoguerra: "Finché il fascismo è esistito, e per il fatto che esso era un movimento ricostruttore in marcia con possibilità non ancora esaurite, non era lecito portare la critica oltre un certo segno. E chi, come noi, pur difendendo un ordine di idee coincidente solo in parte col fascismo (e col nazionalsocialismo) collaborò con tali movimenti malgrado la coscienza precisa di quei loro lati incompleti o deviati, lo fece contando appunto su ulteriori, possibili sviluppi che li avessero eliminati. Ma oggi che il fascismo sta dietro a noi come una realtà della storia passata, l'atteggiamento non può essere lo stesso. Al luogo della 'idealizzazione' propria al 'mito' s'impone un'opera di discriminazione: separare il positivo dal negativo, riprendere, sviluppare adeguatamente e affermare solo il positivo". Non mi pare si possa equivocare.

Il primo titolo di questo libro, come si vede dalle bozze custodite nel Fondo Scheiwiller, doveva essere *Il sentiero del cinabro*, e l'autore lo corresse di suo pugno in *Il cammino del cinabro*: una scelta dal chiaro sapore simbolico. La prima edizione venne stampata il 9 novembre 1963 in una tiratura di 1500 copie come n. 3 della collana "La Primula Rossa"; la seconda aggiornata dieci anni dopo venne stampata il 29 febbraio 1972 con una tiratura di 2000 copie (per molti altri dettagli in merito si veda la sua storia editoriale). Sull'ultima edizione è stata preparata la presente, terza.

Il testo è stato corredato da tutte le note sia bibliografiche e biografiche dei molti personaggi citati, sia soprattutto esplicative che si è ritenuto opportuno aggiungere per completare il quadro che l'autore ci dà soprattutto dei suoi libri, ma anche, in alcuni casi, di aspetti della sua vita. Julius Evola sottolinea più volte che questo non è un libro "autobiografico" o di memorie e che gli accenni personali sono ridotti (purtroppo per noi) al minimo indispensabile. Trattandosi però di un itinerario attraverso le sue idee e la sua "visione del mondo" è possibile riferirsi a esso come una vera e propria "autobiografia spirituale" (gli

inglesi hanno preferito “autobiografia intellettuale” e lo hanno aggiunto come sottotitolo esplicito alla loro traduzione). Inoltre, a cinquant’anni dalla sua prima uscita, oggi è ormai possibile completare alcuni accenni di passata o del tutto criptici, che ovviamente non sono informazioni banali o pettegole, ma importanti per far capire meglio i suoi riferimenti o i suoi semplici accenni, altrimenti il lettore, specie se affronta per primo (come in realtà dovrebbe fare) *Il cammino del cinabro* rispetto a tutte le altre opere di Evola, considerandolo una vera e propria “introduzione” al complesso di esse, resterebbe completamente spaesato e interdetto. Lo stesso valore hanno i documenti inseriti in questa nuova edizione, come si dirà poi.

Certamente, però, non tutto è stato possibile risolvere e chiarire. Alcune frasi o riferimenti restano enigmatici, soprattutto se riferiti a eventi personali, come ad esempio chi fosse l’amico danaroso che voleva stampare a proprie spese *Teoria e Fenomenologia dell’Individuo Assoluto* (capitolo 3); o quel dice/non dice circa il suo soggiorno a Vienna nel 1944-1945, su cui si è cercato d’indagare, ma con poca fortuna (capitolo 12); oppure quando al capitolo 13 il filosofo parla di *Metafisica del sesso*: “Certe mie recenti esperienze personali di questo periodo hanno avuto una parte, per il loro aver guidato il mio sguardo verso speciali dimensioni della materia da trattare e per l’avermi aperto più ampi orizzonti”. Si può soltanto dedurre che queste “esperienze personali” si siano verificate negli anni Cinquanta, ma di che si trattò, a quali “dimensioni” e “orizzonti” ci si riferisce? Restano anche in sospeso taluni riferimenti politici, come quello relativo agli “ex-carristi” bolognesi organizzatisi nell’evenienza di un’emergenza comunista dopo il tentativo di assassinare uno di loro (si veda il capitolo 12) – il che potrebbe far storcere il naso a qualcuno, che ha evidentemente del tutto rimosso il clima di quegli anni quando le uccisioni di “fascisti o presunti tali” continuarono sino al 1948 soprattutto nel cosiddetto “triangolo della morte” in Emilia-Romagna e nella Lombardia, dove operava pressoché indisturbata la autodefinitasi “Volante Rossa”. E a parte il fatto che tali misure “preventive” contro possibili “rigurgiti fascisti” furono prese per decenni anche “dall’altra parte”...

Su certi interrogativi spirituali di Evola si può soltanto fare qualche speculazione *a posteriori*, non avendoli lui stesso risolti quando gli erano rimasti soltanto due

anni e mezzo di vita, allorché si chiede che senso dare alla sua menomazione fisica, quale il suo significato non certo materiale, ma sul piano metafisico, scrivendo nel capitolo 12: “La dottrina tradizionale che nei miei scritti ho spesso avuto occasione di esporre – quella secondo la quale non vi è avvenimento rilevante dell’esistenza che non sia stato da noi stessi voluto in sede prenatale – è anche quella di cui sono intimamente convinto, e tale dottrina non posso non applicarla anche alla contingenza ora riferita. Ricordarmi *perché* l’avevo voluta, epperò coglierne il suo senso più profondo per l’insieme della mia esistenza: questa sarebbe stata, dunque, l’unica cosa importante, importante assai più del ‘rimettermi’, a cui non ho dato nessuno speciale peso. (...) Ma la nebbia a tale riguardo non si è ancora sfittata”.

Il sottoscritto, che ha letto i suoi libri, oltre ad averlo conosciuto, può azzardarsi a dire che quegli “dèi”, con i quali aveva “scherzato” troppo e ai quali aveva demandato il proprio “destino” durante il bombardamento viennese in un momento in cui tutto un mondo fisico, ideale e spirituale stava crollando messo a ferro e fuoco, forse avevano deciso che negli ultimi trent’anni della sua vita egli si sarebbe dovuto comportare come un “guerriero immobile” (secondo la bella definizione del critico francese Jean Claude Lippi). Servire come esempio di coraggio intellettuale e morale, scrivendo delle opere come quelle apparse a partire dal 1950 – *Orientamenti*, *Gli uomini e le rovine*, *Cavalcare la tigre*, *Metafisica del sesso*, *Il fascismo* – che forse, sottolineo forse, non avrebbe scritto nello specifico modo in cui le scrisse se non fosse stato costretto alla immobilità, così osservando la nuova situazione del dopoguerra secondo un punto di vista indubbiamente diverso da quello dell’anteguerra.

Non essendo un’“autobiografia”, sia detto *en passant*, la nuova edizione di questo libro non ha la pretesa di essere esaustiva: sono molte quelle attività che videro Evola protagonista ma che non furono da lui riferite nel *Cammino del cinabro*. Laddove necessario, esse sono state indicate sia nelle note, sia in saggi all’interno dei *Documenti* – ma molti degli episodi biografici di Evola (le collaborazioni con certi giornali, alcune conoscenze e frequentazioni ecc.) si situano ancora al di fuori delle presenti pagine.

Questo libro, come mi è stato giustamente rimproverato, doveva uscire già da moltissimo tempo, ma non è stato possibile per un sommarsi di svariati motivi: la maggior urgenza di altri lavori contingenti, la mancanza del tempo necessario per farlo come ho sempre pensato di farlo (lo stesso avvenne per *Rivolta contro il mondo moderno*), la complessità della nuova edizione che avevo pensato, il dare la precedenza ad altre opere evoliane che comunque nel frattempo sono uscite. Purtroppo questo ritardo ha consentito a qualcuno di stampare edizioni "pirata", quindi illegali, ma senza alcun apparato critico, sicuro della loro vendibilità.

Ora, in un momento personale alquanto antipatico, ho pensato che fosse giunto il momento di rompere gli indugi e di mettervi mano, incoraggiato anche da molte persone seriamente interessate a Evola e dallo stesso editore, per i quali era necessario scegliere fra le cose veramente importanti da fare. Sicché, con l'aiuto di veri amici che mi hanno aiutato nelle ricerche e nella organizzazione generale del lavoro, posso finalmente licenziare *Il cammino del cinabro* così come l'ho immaginato tanti anni fa.

Un lavoro lungo e non dei più "facili" da realizzare, dato che, come si vedrà, questa edizione è particolarmente complessa. L'avevo pensata, infatti, sin dall'inizio sullo schema di *Rivolta contro il mondo moderno* (1998) con note e bibliografie, e successivamente su quello di *Esoterismo e fascismo* (2006) con appendici di documenti: le note sono servite non solo, come si è detto, per spiegare chi fossero certi personaggi, o approfondire accenni lasciati cadere qua e là da Julius Evola e che così risulteranno più chiari, ma anche per rettificare alcune sue affermazioni errate per motivi di memoria, ma forse – è una ipotesi – anche per sua volontà; le bibliografie seguono nelle loro sezioni gli argomenti man mano affrontati dall'autore nelle pagine che le precedono e sono state realizzate per indirizzare il lettore di oggi, specie se giovane, su opere che approfondissero i temi dei singoli capitoli, secondo una linea che cerca di essere coerente con il pensiero evoliano: quindi bibliografie orientative e non enciclopediche; infine i documenti sono stati scelti fra i moltissimi che potevano risultare necessari sia come pezze d'appoggio per le affermazioni dell'autore, sia come ampliamento di quel che lui scrive, sia infine come materiale storiografico

inedito o assai poco conosciuto che illumina o conferma certi momenti della sua vita. Il risultato è una semplice scelta fra quanto disponibile.

In questo modo, però, ed è inutile negarlo, si travisano le intenzioni dell'autore che, come si è già sottolineato, non voleva scrivere affatto una "autobiografia" limitando al massimo i riferimenti alla propria vita. Qui si è fatto l'esatto contrario: si sono aggiunte tutte quelle informazioni o riferimenti o documenti che riguardano proprio la vita (personale, professionale, intellettuale) dell'autore trasformando così *Il cammino del cinabro* in una specie di "biografia non autorizzata", come oggi si suol dire, pur se non esaustiva. Lo si è fatto a fin di bene e il Barone ci perdonerà questo nostro voler strafare.

Considerando lo scopo "propedeutico" del libro, sono stati aggiunti una bibliografia evoliana la più precisa possibile e un inserto fotografico che privilegiasse immagini sconosciute o rare rispetto a quelle comunemente in circolazione.

Rispetto alla edizione di riferimento sono stati emendati gli evidenti errori tipografici (mentre alcune sviste clamorose sono state indicate in nota, ad esempio Ciotti per Fiozzi al capitolo 2, Mutton per Musson al capitolo 10) e si è in qualche caso intervenuti sulla punteggiatura, sui corsivi e sulle maiuscole, qui per ragioni di uniformità nei confronti delle altre opere già ripubblicate. Si sono ovviamente lasciate le tipicità lessicali dell'autore ("feminile", "quistione", "cosidetto" ecc.) e si è unicamente trasformata la *ç* delle parole sanscrite in *sh* come nei suoi precedenti libri apparsi in questa collana. Alcune note e rettifiche sono state redatte anche sulla base dei rilievi appuntati negli anni Settanta da Giovanni Conti, Paolo Renzulli e Mario Coen Belinfanti.

Il cammino del cinabro dovrebbe in teoria concludere l'edizione critica delle opere di Julius Evola iniziata ormai vent'anni fa con *Metafisica del sesso* pubblicato nel 1994, di cui è il diciottesimo volume. Credo che non sarà proprio così essendoci ancora cose importanti da fare, altri testi da valorizzare, sperando di poterli condurre a termine secondo i progetti. È anche il caso di ricordare che alcune importanti opere curate dal filosofo (ad esempio, *I Versi d'oro*, *Sesso e*

carattere e *Le Madri e la virilità olimpica*) sono apparse sempre in edizione critica nella collana “Orizzonti dello spirito” fondata dallo stesso Evola nel 1968.

Ringrazio veramente coloro i quali hanno contribuito alla realizzazione concreta di questo volume, *in primis* Andrea Scarabelli e Giovanni Sessa che l’hanno seguita passo passo, rari esponenti di due generazioni di studiosi non condizionati né spaventati da un clima culturale abietto e frustrante che tuttora ci avvolge. Senza il loro aiuto fattivo e speculativo, questo libro non sarebbe mai uscito così com’è. *In secundis* Alessandro Giuli per le meticolose correzioni e i consigli sulla prima parte del libro. Devo ringraziare anche: Carlo Fabrizio Carli e Giovanni Monastra per il controllo di alcuni specifici capitoli; H.T. Hakl e Marco Iacona per i documenti che mi fornirono gentilmente molto tempo fa e che qui sono stati utilizzati; Rita Catania Marrone per le indicazioni bibliografiche e la ricerca di materiali relativi ai *Documenti*; Gianpiero Mattanza e Luca Siniscalco per la rilettura e i confronti su testo e note; Alessio De Giglio per il lavoro effettuato sulla bibliografia evoliana; Alessandro Grossato per l’indicazione del simbolico dipinto di Nicholas Roerich utilizzato per la copertina e la relativa didascalia. E da ultimo ma non per ultimo, Geminello Alvi, il cui cognome dirà molto a chi s’intende di esoterismo: uno degli uomini di cultura più eterodossi e controcorrente in un Paese che del conformismo fa oggi il suo vanto e la sua bandiera, che ha accettato di introdurre da par suo questo libro *sui generis* della produzione evoliana.

Giunto a questo punto non posso che fare come il vecchio amico Vanni, scomparso troppo presto: armarmi dell’ottimismo (non il solito pessimismo) della ragione – in modo maldestro dato che non fa parte del mio armamentario caratteriale – e utopisticamente sperare che questo libro assolva il compito che non gli fu possibile ormai mezzo secolo fa: chiarire le idee su chi effettivamente fosse Julius Evola a intellettuali e giornalisti (culturali). Una specie di messaggio in bottiglia lanciato in un mare infido. Sarà possibile? Trascorsi ben cinque decenni si vorrà fare lo sforzo di capire qualcosa di un personaggio così controcorrente, così inattuale, lontanissimo dal *politically correct* che è la regola base con cui si ragiona, ma anche così significativo del Novecento? Ci sarà

qualcuno che, messe da parte antipatie preconcette, pregiudizi ideologici riuscirà a capire, o almeno cercherà di farlo, chi è stato realmente Julius Evola? Mah! Il problema della attuale classe giornalistica e intellettuale italiana è purtroppo ancora la presunzione, talmente sviluppata, soprattutto se protetta dall'usbergo della cosiddetta "grande stampa", da obnubilarne il raziocinio e negare l'evidenza dei fatti. Se poi si aggiunge l'irrazionalità del pregiudizio politico, il risultato è una corazza mentale impenetrabile. Sarà dura averne ragione, anche se a differenza della prima edizione del 1963 la presente è fornita di un apparato di note e di documenti tali da allargare di molto gli orizzonti e magari permetterne di dare un giudizio più meditato.

G.d.T.

Roma, luglio-ottobre 2013

IL CAMMINO (EDITORIALE) DE "IL CAMMINO DEL CINABRO", DI ANDREA SCARABELLI

Ricostruire le vicende editoriali dei libri di Evola è, come noto, impresa assai ardua. I numerosi cambi di sede da parte delle case editrici che li pubblicarono (tra cui Bocca, Carabba, Atanòr e Hoepli), la dislocazione degli archivi con prove di stampa, bozze e corrispondenze, la loro dispersione a seguito di cambi gestionali (Bocca, ad esempio, fu comprata da Feltrinelli) o di eventi bellici (Hoepli) – tutti questi elementi non facilitano di certo il compito degli studiosi. Se si aggiunge a questa situazione il fatto che Evola era solito gettare le lettere dei propri corrispondenti dopo aver risposto, non conservando uno "storico" della propria corrispondenza, il gioco è fatto – peraltro, la famiglia di Evola,

dopo la sua fuga da Roma nel giugno 1944, per ovvi motivi distrusse altro materiale[1].

Il cammino del cinabro costituisce una fortuita eccezione. Quella che fu più volte chiamata l'"autobiografia spirituale" evoliana è infatti il secondo dei sette volumi stampati dal filosofo romano con Vanni Scheiwiller[2], giovane editore anticonformista che contattò Evola nei primi anni Sessanta, attraverso la mediazione di Boris de Rachewiltz, genero di Ezra Pound (del quale diede parimenti alle stampe numerosi volumetti)[3]. Evola e de Rachewiltz erano conoscenti di vecchia data[4] – i primi libri del Nostro che Vanni lesse li ebbe proprio dall'egittologo.

Ebbene, Scheiwiller era solito conservare tutte le lettere dei suoi autori (prassi editoriale normale, come testimonia appunto il caso di Giuseppe Laterza), nonché rispondere loro serbando una copia delle missive, con carta carbone. Ragion per cui, consultando il carteggio Evola-Scheiwiller, custodito al Centro Apice dell'Università degli Studi di Milano, assieme a tutto il Fondo Scheiwiller, è possibile assistere per così dire "in diretta" alla genesi editoriale di buona parte dei libri stampati da Evola negli anni Sessanta – tra cui, appunto, il *Cammino* – ricostruendone il venire alla luce a partire dalle lettere sia dell'uno sia dell'altro corrispondente.

Nel carteggio, che abbiamo avuto modo di consultare, il libro viene evocato per la prima volta in una lettera datata "Milano, 19 luglio 1961", nella quale l'editore milanese dichiara di essere disposto a pubblicare quella "guida alle mie opere" di cui parlò con Evola in precedenza, solo per vaghi cenni. Il libro che costituì l'inizio della collaborazione evoliana con All'Insegna del Pesce d'Oro, *Cavalcare la tigre*, non è ancora uscito, per una serie di ritardi in tipografia, ma Scheiwiller intende proseguire l'opera di diffusione delle dottrine evoliane. Molto probabilmente, il filosofo accennò a Scheiwiller del *Cinabro* nel corso di una conversazione telefonica, dato che nello scambio epistolare non è menzionato in precedenza.

Una *guida* alle sue opere, dunque, e non una vera e propria autobiografia, come

in genere s’intende. Come chiarito nella stessa introduzione di Evola al volume, il lavoro venne approntato come strumento per permettere ai nuovi lettori di affrontare il labirinto della sua multiforme produzione, “l’elemento biografico essendo naturalmente quasi inesistente, ristretto ai soli cenni che possono spiegare l’una o l’altra situazione e indicare certe ‘condizionalità’ contingenti”, come scriveva al poeta Girolamo Comi nel 1962[5]. Una circostanza peraltro ribadita in più occasioni, tra cui un’intervista rilasciata nel 1972 e pubblicata sul primo numero della rivista *Arthos*, in occasione della seconda edizione riveduta e ampliata del *Cammino del cinabro*. In essa, così Evola commentò il punto di vista di quegli ambienti spiritualistici che lo accusarono di aver licenziato un’opera meramente autobiografica, gesto imperdonabile per un “vero Maestro”: “Quell’accusa è del tutto priva di fondamento. *Il cammino del cinabro* non è un’opera ‘meramente’ autobiografica, ma essenzialmente la descrizione della genesi dei miei libri (in tedesco si direbbe: *Entstchungsgeschichte*), nella quale i riferimenti personali sono ridotti al minimo indispensabile. Il ‘vero Maestro’ lo si può lasciare da parte. Mai mi sono presentato come un ‘Maestro’”[6]. Parole, queste, che dovrebbero far riflettere molti degli esegeti improvvisati – accademici e para-accademici – della personalità evoliana. Profondamente disinteressato a presentare alla cultura italiana un profilo di tipo biografico, Evola – maestro dell’*impersonalità attiva* – avrebbe originariamente preferito far pubblicare *Il cammino del cinabro* persino dopo la sua scomparsa (circostanza a sua volta chiarita dal giovane Scheiwiller nella sua nota editoriale, sulla quale avremo modo di tornare). “Le idee da me difese – *non* le *mie* idee, era la sua frase usuale”, ricorda Gianfranco de Turris[7].

Del *Cinabro* non si parla più fino all’anno successivo – Evola nel luglio del 1961 non aveva ancora completato materialmente la stesura del libro. Sebbene sia difficile, come sottolineato da Gianfranco de Turris nella sua *Nota* a questo volume, chiarire in quale periodo Evola iniziò a lavorare alla sua *Guida* (nella missiva a Comi del 19 agosto 1962, dice all’amico di averne appena ultimata la stesura), dal carteggio emergono particolari interessanti in questo senso. Buona parte delle lettere per così dire “teoriche” di Evola composte nel 1960 – nelle quali chiarisce a quello che sarà il suo futuro editore le proprie posizioni circa il presunto “razzismo” imputatogli da certa critica, ad esempio – altro non sono che brani che poi andranno a costituire il *Cammino* stesso. Una circostanza abbastanza curiosa è costituita dalla menzione di un suo ipotetico scritto apparso

sui *Forschungen zur Judenfrage*, pubblicati dalla Hanseatische Verlagansalt di Amburgo nel 1941 – contributo di cui tuttavia non c'è traccia nella raccolta in questione. Ora, in una lettera, datata "Roma, 12.II.1962", Evola menziona questo scritto, parlando però di *Studien* e non *Forschugen*. Ebbene, nelle bozze della prima edizione del testo è proprio il termine *Studien* a comparire nello stampato, cancellato a penna da Evola e sostituito con *Forschuungen*... Scrupoli filologici a parte, queste similitudini tra le lettere evoliane e interi capoversi del *Cinabro* sembrerebbero dimostrare che parti del secondo erano quantomeno già abbozzate agli inizi degli anni Sessanta. Certo non sono che ipotesi, da verificarsi con l'eventuale acquisizione di materiali epistolari inediti del tempo.

Come che sia, sondata la disponibilità in linea di massima a pubblicarlo, Evola si dedica con ogni evidenza alla sua stesura definitiva. In un incontro tra i due, avvenuto a Roma verso la fine del 1961, nel corso del quale quest'ultimo mostrò a Scheiwiller il manoscritto, fu l'editore stesso a esortarne l'immediata diffusione, ritenendo che una chiarificazione – purtroppo sempre necessaria, a causa della faziosità di certi sinistri *J'accuse* – potesse aumentare la ricezione evoliana nell'Italia dei salotti del secondo dopoguerra, ma anche rettificare tutte le polemiche causate dall'uscita di *Cavalcare la tigre*. Dato alle stampe pochi mesi prima, il libro aveva infatti generato gran trambusto intorno alla figura di Scheiwiller: giunsero all'editore, da parte di amici e nemici, una serie di rimproveri per averlo pubblicato. La sua uscita, scriveva a Evola il 15 gennaio 1962, "ha causato nel mio ambiente una reazione piuttosto violenta: ho passato la mattina a rispondere alle proteste (...). Da alcuni librai il libro è sparito (dalle vetrine) perché alcuni hanno protestato... Onesti e coraggiosi e informati librai..."[8].

A seguito di queste polemiche e di una lunga serie di attacchi, Scheiwiller incoraggia l'uscita del *Cammino del cinabro*, come documento chiarificatore di buona parte di quelle "voci" che allora giravano intorno alla figura di Evola, specialmente per quanto concerne i termini del suo "razzismo". Il libro uscì All'Insegna del Pesce d'Oro nel 1963, con una *Nota dell'editore* – la quale venne, peraltro, caldamente raccomandata da Evola stesso, che propose a Scheiwiller di revisionarla assieme, anche se alla fine si limitò a fornirgli una traccia – composta allo scopo di prevenire le obiezioni mosse in occasione

dell'uscita di *Cavalcare*[9].

La seconda citazione nel carteggio del testo di cui ci stiamo occupando è una lettera scritta da Evola il 18 ottobre 1962, nella quale si menziona un manoscritto (in unica copia) di *quella storia degli scritti e miracoli di oltre quattro decenni*, per la quale gli è venuto in mente questo titolo (salvo una precisazione sulla fascetta, aggiunge, come in *Cavalcare*): *Il cammino del cinabro*. Esso disporrebbe di varie implicazioni e una certa *"ermetica" evocatività*. Il filosofo romano scrive di averne parlato con Boris de Rachewiltz, al quale è piaciuto.

Pochi mesi dopo, verso la fine del gennaio del 1963, Scheiwiller è a Roma, per parlare con Evola di diverse faccende, relative a *Cavalcare* e alla ristampa che da lì a breve verrà realizzata de *La parole obscure du paysage intérieur*, in occasione della mostra di quadri evoliani alla galleria "La Medusa"[10]. Finalmente, prende in consegna il manoscritto, in visione; subissato da impegni, non ha però tempo di leggerlo e lo passa a Piero Draghi, suo collaboratore e curatore di alcune collane, tra cui "Il Rebis", che pochi anni dopo ospiterà la ristampa de *La dottrina del risveglio*. È del 16 febbraio una lettera nella quale l'editore si dichiara certo di pubblicarlo, avendogli dato una visione d'insieme. Una lettura veloce che non fa che confermare il suo primo giudizio: il progetto, come già visto, attraeva Scheiwiller sin dal primo accenno. A ulteriore testimonianza di questo interesse, dopo un periodo brevissimo, precisamente il 2 febbraio, Evola riceve una lettera nella quale l'editore gli fornisce i contatti della tipografia preposta a stampare il libro – la Nuova Cartografica di Brescia[11]. Nemmeno due settimane dopo aver preso in consegna il manoscritto – un tempo fantasmagorico, se paragonato a quelli dell'editoria ordinaria, in genere – non solo Scheiwiller decide d'inserirlo nel proprio calendario editoriale, ma addirittura fornisce a Evola i contatti della tipografia che ne curerà la stampa! Poco tempo dopo, la Nuova Cartografica invia all'autore prove di copertina e d'interni, a che egli possa sceglierne una adeguata al suo nuovo libro – il che dimostra quanto, evidentemente, Scheiwiller si fidasse del gusto estetico di Evola (a seguito di una serie di prove considerate inadatte allo stile del libro, fu peraltro egli stesso a disegnare la copertina della ristampa de *La dottrina del risveglio*, riprendendo l'immagine del Buddha guerriero dalla tavola IX dell'appendice iconografica di *Sintesi di dottrina della razza*[12]).

Al pari degli altri editi per i tipi di Scheiwiller, il libro non contiene una nota biografica. Evola si oppose a essa prima di tutto dato il carattere del libro, contenente tracce biografiche e circostanziali, in secondo luogo per quel principio di impersonalità che lo portò a ridurre al minimo quelle stesse informazioni all'interno del volume.

Il manoscritto viene dunque rimesso alla tipografia, il 23 marzo 1963, per la composizione di una prima bozza. Più avanti, tra il 14 e il 19 novembre dello stesso anno, durante una telefonata emerge la possibilità di inserirvi una fotografia del filosofo romano, che di certo venne scattata nella sua casa presumibilmente per un documento d'identità[13]. Dato il carattere eccezionale del libro, notava Evola, essa poteva essere utilizzata a mo' di ulteriore documentazione. Rimasta infine inutilizzata, per ragioni meramente tipografiche, a seguito di una serie di prove, viene inserita ora in questa nuova edizione.

Dal carteggio emergono anche tutta una serie di variazioni nel titolo del volume. Dall'originaria ipotesi di una "Guida alle mie opere" la scelta cadde subito su quello che fu poi il titolo definitivo, come sembra emergere dalla testimonianza già citata. Eppure, non mancarono ripensamenti: un'altra possibile ipotesi fu "La via del cinabro", menzionata da Evola in una lettera del 22 febbraio 1963. È difficile pensare a una svista, dato che questo titolo compare due volte e viene menzionato dall'editore in varie occasioni.

In un'altra missiva del 1° dicembre Evola parla di un "Sentiero del Cinabro" – nome evocato anche nella lettera di Scheiwiller già menzionata, nella quale questi fornì a Evola i contatti della Nuova Cartografica. Sfogliando le prime bozze del libro conservate nel Fondo Scheiwiller con le correzioni manoscritte di Evola, peraltro, salta all'occhio una variazione significativa. Il frontespizio reca il titolo "Il sentiero del cinabro". La parola "sentiero" appare cancellata – sopra di essa, il filosofo scrisse "Cammino". Simili perplessità erano emerse anche nella citata lettera al poeta pugliese Girolamo Comi: "In questi giorni ho finito un nuovo libro, di cui forse nel nostro colloquio ti ho accennato, che è una specie di storia della genesi dei miei scritti, dal primissimo periodo dell'arte d'avanguardia fino ad oggi, con un aperçus sulla mia attività di quattro decenni

(...). Una delle ragioni per cui ti scrivo è, anche, per chiedere se, con la tua più viva fantasia di poeta, non avessi un qualche titolo da suggerire, avente un certo potere allusivo. Mi si è presentato il tema di una ‘via’, ma senza che sia riuscito ad articolarlo in un insieme adatto. Per qualche suggerimento, se ti viene in mente, ti sarei grato”[14].

La consultazione delle carte editoriali evoliane consente, oltre a una ricognizione sui processi editoriali, anche la possibilità di visionare i nomi ai quali vennero inviate copie del libro, in buona parte suggeriti da Evola stesso – il che fornisce ragguagli sulle sue frequentazioni, biografiche e intellettuali, dei primi anni Sessanta. Una iniziale lista di omaggi del *Cammino* fu composta dai nomi appartenenti all’indirizzario di Atanòr, che Evola utilizzava per gli invii dei suoi libri dati alle stampe per la casa editrice di Ciro Alvi. Nel novembre del 1963, dopo aver preso contatto con la vedova di Alvi per domandarle copia dell’indirizzario, Evola chiede a Scheiwiller di mandare il volume alle seguenti personalità: Ezio Maria Gray, Marco Ramperti, Luigi Volpicelli, Elémire Zolla, Carmelo Ottaviano, Michele Federico Sciacca, Piero Operti, Walter Heinrich, Mircea Eliade, Armin Mohler, Carl Schmitt, Mario Moretti, Giuseppe Evola (suo fratello) e Dina Gubellini. Per recensioni o segnalazioni, il volume fu inviato anche a diverse testate, come *Pagine Libere*, *Il Conciliatore*, *L’Italia che scrive*, *Il Secolo d’Italia*, *Il Tempo*, *La donna e la fiamma*[15], *L’Italiano* di Pino Romualdi ed *Études Traditionnelles*, la rivista di studi tradizionali di cui era assiduo collaboratore René Guénon. Altre copie del volume furono rimesse direttamente a Evola, che le consegnò *brevi manu* ad amici e conoscenti per “scatenare recensioni”. Tra i lettori del *Cammino del cinabro* ci fu anche il regista Cesare Zavattini, che scrisse direttamente a Evola e andò a trovarlo in ripetute occasioni in Corso Vittorio Emanuele 197 – al pari di Fellini, d’altra parte – come scrisse lo stesso Evola a Scheiwiller: “Ora è venuto fuori Cesare Zavattini (quello che lavora con De Sica), che dapprima si era rivolto a me per ordinare dei dipinti (!!!) poi ha acquistato e letto *Cinabro*, che lo ha messo ‘in un bel ginepraio’ (parole sue). Vuole venire a conoscermi e desidera avere *Cavalcare la tigre*, che egli mi scrive di fargli ‘avere senz’altro contro assegno’. Egli si è espresso in modo simpatico e affettuoso nei Suoi riguardi. Veda se è il caso di mandare in omaggio – se no, per assegno. L’indirizzo è Cesare Zavattini, via sant’Angela Merici 40, Roma”[16].

In merito, infine, alla morfologia del libro, sfogliando le bozze della prima edizione del *Cammino* saltano agli occhi diverse correzioni: a parte i vari refusi, le sviste[17] e le erronee trascrizioni dei termini in sanscrito (dovute a ragioni meramente tipografiche), notiamo diverse aggiunte: ad esempio, le ultime righe del capitolo “L’azione in Germania e la ‘Dottrina del risveglio’” appaiono manoscritte (“anche per riempire la pagina”, scrisse Evola in margine all’aggiunta). Lo stesso dicasi per l’ultimo capoverso del capitolo “Il problema della razza”, relativo alla traduzione del libro di de Poncins, aggiunto nel secondo giro di bozze.

La presa di visione delle carte scheiwilleriane permette così di decriptare la genesi editoriale di quella che è un’opera da troppo tempo assente dal mercato e che, grazie alla cura della Fondazione preposta alla diffusione critica del pensiero di Evola e alle Edizioni Mediterranee, vede finalmente la luce. È un’edizione – che prende finalmente il posto delle anastatiche “pirata” da vari anni in circolazione – atta a inquadrare una delle migliori “intelligenze scomode del Novecento” (secondo la definizione che ne diede Giano Accame in occasione della serie da lui curata e trasmessa su Rai Educational) all’interno della storia dello scorso secolo. Un’intelligenza di certo scomoda, soprattutto agli occhi di certa “letteratura storiografica” faziosa e partigiana, ma quanto mai attuale.

ANDREA SCARABELLI

Milano, giugno 2013

L’EBBREZZA DEL VUOTO, DI GEMINELLO ALVI

Può l’Italia presente pensare una vita come quella di Evola? Direi di no, neppure potrebbe litigarci. Per gli italiani adesso questo resoconto, che egli preciso scrisse nel 1961 proprio al compiersi di Saturno dopo nove settenni, resta inconcepibile. Com’è andato ora per sempre pure il tono maligno, elegante, preciso di quella generazione di italiani che resiste soltanto nel ricordo di chi l’incontrò, parenti o amici vecchi. Era il tono derisorio, colto, d’un ragionare ogni volta prepotente, incline all’autodistruzione, distinto, curato come i vestiti lisi, ch’erano quelli rivoltati di chi era stato giovane prima della Grande Guerra. La vita di Evola fu del resto anche riportare a coerenza questa generazione, tenendosi a oltranza, più a lungo di tutti con malignità nel vuoto, in suo agire pulito da tornaconto o sentimento, freddo, eppure generoso per dispetto inatteso. Un ottuplice sentiero, buddhista senza buddhismo, era evoluto a sola medicina dei migliori di una generazione che altrimenti si suicidava in maniera varia.

La presente generazione che ondeggia tatuata in moti interiori ritmati dal pregiudizio delle macchine parlanti, tv, internet o filmetti, cresciuta in ansie ecologiche e nei rimorsi dell’invidia, ma come può sfiorare la vita di Evola? L’esistenza ammessa ora è viltà in atto, sogno di vita in una presa mai diretta, parte d’un film da recitare. Appunto è generazione in vacanza che sta finendo la razza bianca: perde Giove, neppure sospetta che esista la costellazione del Cigno. Piuttosto vaga in mutande, sonorizzata, con pretesa arrogante, irritabile, reclama un unico dovere universale: quello dei suoi diritti, le licenze che lo Stato deve sussidiare. Ogni sentire è ansia di venalità o stordimento.

“Nei particolari riguardi dell’Italia attuale lo spettacolo generale è suscitatore solo di pena e disgusto...”, si legge perciò nelle pagine finali di questo libro. E appunto così Evola poteva descrivere la cultura in Italia: “...oggi essa sta più che

mai nel segno di quella che a usare un’espressione già utilizzata può chiamarsi la ‘stupidità intelligente’ – e ciò ancora nel migliore dei casi, ossia quando non si tratta piuttosto d’un *intelligentzia* più o meno politicizzata nel senso delle dominanti ideologie democratiche o di sinistra col corrispondente regime delle cricche nelle grandi case editrici e nei principali giornali”. Non v’è molto da aggiungere. Nel ’61 si poteva già constatare l’estraneità della cultura in Italia a quanto v’è di colto. E adesso la vacanza ai doveri di ogni esistere elevato, che implicherebbe un estinguersi delle passioni, è desolante. La cultura si consacra ora piuttosto in diritto a esistere incolto, conforme all’infimo, in una vita di quelle proiettate su qualche schermo elettronico, cupo diretto riflesso dagli inferni della luna comprato in terra.

Invece l’impulso alla trascendenza, al distacco dall’umano, all’estinzione persino del vuoto era parso a Evola normale sin da giovane. Il resto? Sonno, anzi peggio, sogno, pausa precaria, dalla quale ci si desta ogni giorno peggiori. Ovvia l’estraneità di Evola giovane al cattolicesimo, alle morali del rito sociale e pertanto all’altrui riconoscimento: studiò da ingegnere ma non diede per principio la sua tesi. L’Io non merita attestati o professioni. Un’esagerazione? Ma non biasimabile perché la volontà è curva. E il sentimento? Un’onda dei sogni. E lui intendeva i suoi respirarli molto più oltre; qualunque piccola morale sarebbe stato contentarsi dell’anima, invece che dell’Io. Così almeno l’intese Evola nei suoi anni di Mercurio, per tutti, pure per lui ridicoli, quando neppure c’è ancora tutta l’anima.

Fu allora giovane reazionario però nichilista, in intento di distacco dalla vita amministrata dall’astrale inferiore, ossia dalla Luna, dal rimorso, dal tempo ch’è passato. Nel gregarismo inevitabile di Venere, e della prima giovinezza, solidarizzò con la sola rivoluzione ch’è degna, quella individuale. Non diverso da Michelstaedter inclinò all’estremo, all’insopportabile e si rese tale. Ma conobbe il meglio della cultura allora: fu assiduo di *Leonardo*, *La Voce*,

L’Acerba. Ci si aspetterebbe nel suo racconto di questi anni di veder citato prima o poi Prezzolini, e invece arrivava un inconsueto Papini a segnargli la strada. Il nichilismo dell’individuo nudo inclina al rischio del suicidio. Iniziò il suo tormento, e a freddo: la sgradevolezza a se stesso.

Per il buddhismo vero già il pensiero dell’estinzione è troppo. L’individuo è nudo, davvero estinto nel coraggio dell’Io solo dopo il vuoto della brama, che è l’astrale. Ma oltre la Luna soltanto inizia il sentiero degli dèi, il Sole, meglio della volontà: quella materia dell’Io che solo nel vuoto si argomenta, quindi si nega per affermarsi. In guerra si sentì per la Triplice, e però anche per il dada e l’arte astratta. Ma nel ’21 fece del suicidio la sua determinazione; che avrebbe mantenuto. E la volontà di vuoto implicò almeno il varco di una soglia; l’illuminazione gli ridicolizzò il gesto effettivo. E si reincarnò il pagano sensoriale che era stato; evolvette a reazionario, all’idealismo magico: oltre il mondo moderno e dopo Nietzsche.

Tra i due libri che con l’Atanòr gli pubblicò mio nonno c’è l’Evola migliore. Sia nell’idealismo magico sia nell’imperialismo pagano, visse questo intento solare. L’enigma di Evola e della sua dolorosa esistenza era in quegli anni completo: l’intento paradossale di accordare in terra il vuoto dell’io al Sole invitto. Il Buddha di Evola era guerriero e nel Sole: il che gli pareva più dell’Adamo rinato e di Gesù in cui s’incarna Cristo. Ma il riconoscimento di un Logos solare così resta precluso. Come del resto accordare il sole di Giuliano l’Apostata e dei misteri con quello insegnato dai preti? Ma esagerò, perché non c’era solo quello. Si precluse per sistema l’altro mistero, per cui il Logos è a un tempo Cristo e Sole, unità oltre spazio e tempo.

E pertanto regredì all’euforia delle scalate: indugiando restò pedagogo. Nessuno se ne accorse, ma esercitava positività in eccesso. Del dottor Steiner ammirò la fisiognomica, persino la tecnica divulgata; non il risultato. Questa della tecnica e della regolarità della tradizione che la trasmette, e perciò la rende effettiva, evolvette a questione esiziale, ma resterà notarile. E difficile da decidere, impossibile affidandosi al formalismo impiegatizio di Guénon che aveva difetti peggiori di Reghini, almeno un entusiasta generoso. L’accondiscendere di Evola a consimile dottrinario, selezionato da scrittura automatica? Un altro enigma. Come pure è deludente una tradizione ermetica che difetti del riferimento alla Germania della compassione e della Rosacroce. Lui così tedeschizzante invece trascurò proprio il proseguire della tradizione da Oetinger ininterrotta, e Beckh e von Bernus. Comunque non ne fece mai menzione.

E iniziarono i suoi anni di Marte, che coincisero pure con la guerra. Tentò d’arruolarsi da volontario per la campagna di Russia, ma gli venne negato, non essendo iscritto al partito. Nel 1943 arrivò *La dottrina del risveglio*, libro splendido. Ma l’estinzione della brama implica un imperialismo pagano? E il Buddha storico fin quanto può dirsi senza compassione, e il grande veicolo seguente un tradimento di quello originario? Rispondere avrebbe significato trovare Venere. Passeggiare tra le bombe a Vienna nel 1945 a guerra persa glielo evitò, fu anzi la dilazione pur temeraria di una risposta. Arrivò l’esito lunare, e non quello dovuto, uranio. La luna gli riflesse la correlazione trascorsa, l’inversione astrale delle vite. Arrivò, e senza teorie, la lesione al midollo spinale, quel pareggio custodito sulla Luna.

Adam significa io nel sangue, ma quale? Quale Dio insuffla respiro e fuoco? La questione, come la fedeltà degli ebrei al sangue ma senza essere però costoro razza, restò per Evola un altro enigma. In ciò fu come Nietzsche: egli fu un filosofo solare in bilico sul filo del rasoio di contraddizioni, multiple però riscattate dal fatto di evolvere a enigma pagano. L’onestà di mantenersi coerente

all’anelito di ridursi a l’uno, io senza finzioni, è quanto resta ammirabile in ambedue fino al disastro che Evola accettò con una tecnica stoica. Ma qual è la tecnica dell’io nel gran vuoto? L’esperimento stoico nel 1951 proseguì durante la persecuzione. Arrestato; ma l’infermeria di Regina Coeli difettava di infermieri e seggiole a rotelle: quattro detenuti lo portarono sopra un gran telo nella corte d’assise.

Infine *Il cammino del cinabro*. Impressiona come la sequenza prescritta sia ritmata perfetta nella vita di Evola, fino a Giove, il terzo cuore celeste dei cinesi. Ognuno di noi scrive del resto un solo libro che resta vita eterica contratta ma distratta a percorrere tutto il nostro cerchio. “Con questo libro si chiude un ciclo, nel senso che io in un certo senso sono ritornato alle posizioni di partenza, a quelle verso le quali nella mia prima giovinezza mi aveva spinto un impulso profondo, seppure non sempre cosciente, portandomi a una negazione radicale del mondo e dei valori esistenti fino al punto zero…”. Che sentendosi morire volesse imporsi con la schiena spezzata di farsi mettere dritto, e così attendere d’essere aspirato a vite da quel Sole ch’era la Grazia, fu ultimo splendente gesto immenso.

GEMINELLO ALVI

NOTA DELL’EDITORE ALLA PRIMA EDIZIONE (1963)

L'intenzione originaria dell'autore era che questo libro uscisse postumo; ma dopo la pubblicazione di *Cavalcare la tigre* (Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione, 1961), che ha causato all'editore non poche incomprensioni[18], ho ritenuto utile pubblicarlo già ora per chiarire tanti equivoci e sfatare tante leggende.

Questo libro può fornire anzitutto una utile guida per meglio orientarsi nell'insieme assai complesso e vario delle opere e dell'attività di Evola[19]: dall'arte di avanguardia (arte astratta e dadaismo) alla filosofia speculativa, dagli studi orientali alla critica dell'attuale civiltà, dalle discipline esoteriche alla filosofia della storia e alla dottrina dello Stato.

Il libro può avere, inoltre, il valore di un "documento umano" e di testimonianza di uno spirito libero, in ogni senso (non è stato mai iscritto a un partito), attraverso i suoi tempi. Mentre descrive il formarsi graduale di un pensiero, rievoca esperienze, lotte e situazioni di un periodo lungo più decenni, senza l'autocompiacimento o la tendenziosità di odierni autori.

Da qui una specie di congiura del silenzio intorno a Evola da parte della cultura e critica ufficiale, nonostante che un pubblico attento (e non tutto composto di improvvisati discepoli) segua ogni sua nuova opera e nonostante che diversi suoi libri siano noti e tradotti anche all'estero, dove Evola viene considerato una delle figure più significative, anche se discusse, della cultura italiana[20].

L'ostracismo nostrano deriva essenzialmente da alcuni miti o luoghi comuni intorno all'autore, senza esaminarne seriamente la base, tutto riducendo al sentito dire (la nostra cara tradizione orale, di un caro paese dove tutti scrivono, e pubblicano, ma nessuno legge) o all'applicazione di facili etichette. In ogni caso, accusando sempre senza nessuna conoscenza diretta delle opere di Evola. Per esempio, la taccia di "razzista"; anche se Evola ha cura di distinguere "razzismo" da "antisemitismo", è quest'ultimo che gli si vuole rinfacciare. Eppure Renzo De Felice nella sua *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (Einaudi, Torino 1961) pone l'Evola tra "coloro che, imboccata una certa strada, la seppero percorrere, in confronto con tanti che scelsero quella della menzogna,

dell'insulto, del completo obnubilamento di ogni valore culturale e morale, con dignità e perfino con serietà". Testimonia, lo stesso autore, che "l'Evola, a sua volta, respinse anche più recisamente [dell'Acerbo] ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica" (*op. cit.*, p. 447), tanto da tirarsi addosso gli attacchi e il sarcasmo dei vari razzisti improvvisati dell'epoca[21]. Lo stesso potrebbe dirsi di altri miti connessi alla figura e all'attività di Evola.

Questo libro può servire a dissipare molti equivoci intorno all'autore, per chi sia in buona fede. Questi, e qualsiasi spirito libero, potranno non accettare una parte o anche tutte le idee di Evola, trattandosi di un autore assolutamente *controcorrente*, ma dopo averlo letto e compreso, e dopo un doveroso riconoscimento del suo livello. Libro, insomma, di chiarificazione e di demistificazione: se Tartufo ritornasse oggi al mondo sarebbe senz'altro contro Evola, dico parafrasando una frase celebre.

VANNI SCHEIWILLER

Bibliografia

AA.VV., *Per Vanni Scheiwiller*, Libri Scheiwiller, Milano 2000.

All'amico editore. Dediche a Vanni Scheiwiller, a cura di Laura Novati, Libri Scheiwiller, Milano 2007.

Emanuela Costantini, Vittoprio Le Pera, *Evola e Scheiwiller*, in *Vanni Scheiwiller editore europeo*, Volumnia, Perugia 2011.

Gian Carlo Ferretti, *Vanni Scheiwiller. Uomo intellettuale editore*, Libri Scheiwiller, Milano 2009.

Andrea Scarabelli, *Julius Evola nell'editoria di Vanni Scheiwiller. Per un elogio del dissenso*, in AA.VV., *Cinquant'anni di Cavalcare la tigre. 1961-2011*, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2013.

Vanni Scheiwiller, *Evola sì, Evola no*, in Pablo Echaurren, *Evola in dada*, Settimo Sigillo, Roma 1994.

– *Ricordo editoriale di Julius Evola*, in *Julius Evola e l'arte delle avanguardie. Tra futurismo, dada e alchimia*, Fondazione J. Evola, Roma 1998.

DOCUMENTI

Perché ho pubblicato Evola

Lettera di Vanni Scheiwiller a Lamberto Vitali[22] *del 10 gennaio 1962*

Caro V.[23],

la sua telefonata, se da una parte è una prova di più della sua amicizia ed affetto per me (con tutto il rimpianto per essere troppo spesso in disaccordo), dall'altra è stata uno stimolo a rispondere non solo alla sua lettera ma anche a me stesso e a tutti gli altri che verranno.

Perché ho pubblicato Evola. Volevo pubblicare una nota dell'Editore: ma n'è mancato il tempo non per paura né per mancanza d'argomenti. D'altra parte sono praticamente solo e in un solo anno ho pubblicato 45 libretti, e non libri.

Mi sono interessato a J. Evola per la mia tesi di laurea su Savinio: con Prampolini è stato forse l'unico dadaista (il suo scritto del 1920 Arte Astratta non mi parve banale, comunque molto in anticipo; La parole obscure du paysage intérieur, dello stesso periodo, è un poema dadaista che merita la ristampa, in un mondo curioso come l'odierno per tutto ciò che fu in quegli anni). La tradizione ermetica (Laterza 1931; 1948) è un libro fondamentale sull'argomento e letto molto bene da Savinio. Metafisica del sesso (1958) è un libro interessantissimo e all'estero ha avuto un notevole successo (da noi no, pubblicato malamente com'era da un "Atanòr"...). Un paio di libri che m'interessano e soprattutto alcune sue traduzioni: Cesare Della Riviera (1605), Otto Weininger (Sesso e carattere), Otto *[sic!]* Spengler (Il tramonto dell'Occidente) e un suo libro su Jünger. Altri suoi libri e argomenti non mi interessano e tanto meno le speculazioni di destra e di sinistra che ne hanno fatte e ne fanno.

Caro V., sono in questi giorni 10 anni che faccio il mio lavoro di editore, con entusiasmo amore fatica e rabbia; più di 300 libri e non libri, moltissimi forse inutili e sbagliati ma nessuno fatto per ossequio al conformismo; o per

imposizione, o per amore del denaro. Tanti errori sì ma nessuno, proprio nessuno per lucro o per vigliaccheria: perciò, anche se tanto stanco e spesso demoralizzato, vado avanti e difendo i miei libri, a costo di essere frainteso e non amato (quante amicizie rotte – non da me – per ragione di Pound; ogni momento un pregiudizio o una punzecchiatura, ma sono abbastanza cocciuto e amante dei contrasti).

Per Savinio scrissi a Evola; ne seguì un carteggio; gli proposi la ristampa delle due plaquettes dadaiste; mi propose invece il suo ultimo libro Cavalcare la tigre: tutti i grossi editori lo avrebbero rifiutato senza leggerlo, a priori mi disse; provai io con L.[24]; all'amico[25] (marxista) cui lo diedi in lettura, interessò, lo passò al suo padrone (figlio di papà e non marxista): lo rifiutò senza leggerlo. Mi vergognai di essere anch'io un editore; lo diedi in lettura all'amico Draghi, di famiglia antifascista (per informazioni: alla figlia di Croce[26]). (Suo padre era nel C. L. N. a Lodi, condannato a morte dai nazisti, ecc.: con la liberazione rischiò la pelle, lui, per colpa di uno a Lodi che faceva il poliziotto repubblichino e che a Liberazione avvenuta rivoltò la camicia nera e divenne rossa – forse la fodera), Draghi ne fu interessato; ne lessi anch'io delle parti e pur dissentendo spesso, <u>decidemmo tutti e due di pubblicarlo</u>: per decenza, per non essere dei fascisti alla rovescia, per non essere dei conformisti, per elogio del dissenso e proprio in omaggio a quella libertà della cultura, di cui tutti parlano e troppo spesso, oggi come allora, meno grossolanamente certo viene calpestata...

Caro V., ognuno vuole un'etichetta (anche se il prodotto è sofisticato), mi metta pure quella di liberale cattolico, meglio, di cattolico liberale. Non, per l'amor di Dio, editore cattolico (molto indegno) che fa l'editore. E <u>Rebora</u> e <u>Noventa</u> (morti tutti e due, ahimè) mi hanno insegnato tante cose, da <u>uomini senza odio</u>. Rebora soprattutto m'insegnò a vedere negli uomini, nelle cose umane, nel giudizio, <u>solo il lato positivo</u>. Nel caso presente voglio ricordare di Evola solo i libri che ritengo validi, i gesti positivi (<u>mi dicono che firmò il manifesto di</u>

Croce[27], e che non fu mai iscritto al P. N. F.; so che vive povero, campando di traduzioni; paralizzato dalle ferite in un bombardamento, vive e scrive, acido sì e scontento, ma senza compiacersi delle sue sventure).

Ancora una ricerca del positivo: il giovane E. Z.[28] (ebreo, credo [*sic*]; ma io non ho di questi problemi mentre lei pensa di sì, a proposito dell'affare Iconografia di M.[29] era invece la presunzione del denaro che mi offendeva; del mercante che credeva di pagare – profumatamente, va da sé – il mio lavoro non solo fisico; e per l'antipatia istintiva e immediata per la persona effeminata, ecc. ecc. Manco qui di carità cristiana, ma lei stesso fu severissimo nel giudicare il mio libretto di S. P.[30], ecc. ecc.). Z. dunque è interessato a Evola, vuole conoscerlo, parlare, discutere. Ritiene che tanti equivoci si chiarirebbero se Evola accettasse al posto di "razza" la parola "casta" nel senso di Spengler. Sono incompetente ma so che Evola non è quello che sembra e spero che questa discussione ci sarà a Roma. Pazienza se poi resteranno malissimo gli estremisti di destra e di sinistra: un uomo ha diritto di essere giudicato non in blocco ma un'idea per volta.

Caro V., ricopiando ho cassato due pagine: le ho risparmiato forse uno sproloquio e una tirata contro l'odio, pessimo giudice e soprattutto pessimo storico.

Mi permetta solo una constatazione cronachistica: quanto al "problema ebraico" io non me lo pongo e sono tanto confortato che al processo Eichmann, gli unici a far bella figura, ad uscirne puliti, sono i poveri italiani scalcinati cattolici grossolani, e ignoranti, senza complessi e problemi razziali.

Nessuno più fanatico di un laico.............

Buon Anno

Vanni Scheiwiller

[Gian Carlo Ferretti, *Vanni Scheiwiller. Uomo intellettuale editore*, Libri Scheiwiller, Milano 2009, documento pubblicato con il titolo di *Dispute su Evola*]

NOTA DELL'AUTORE ALLA PRIMA EDIZIONE (1963)

Le pagine che mi accingo a scrivere hanno una qualche ragione d'essere nell'eventualità che un giorno l'opera da me svolta nel corso di oltre otto lustri sia fatta oggetto di una attenzione diversa da quella che, in genere, in Italia fino a questo momento le è stata concessa.

Tale eventualità appare abbastanza problematica, dato lo stato attuale delle cose e il clima culturale e politico-sociale che si può prevedere anche per il futuro. Comunque, l'intento è di fornire una guida a chi, interessandosi retrospettivamente all'insieme dei miei scritti e della mia attività, volesse orientarsi e stabilire quel che in essa può avere un significato non soltanto personale e episodico[31].

Si è che un tale eventuale esame potrà incontrare alcune difficoltà. In primo luogo, si avranno dinanzi libri da me scritti in diversi periodi: così, se non si considera la loro collocazione nel tempo essi potranno dare l'impressione di divergenze anche notevoli. Già a tale riguardo una guida è necessaria.

Come secondo e più importante punto, nella mia attività, che ha avuto diverse fasi e che si è applicata a diversi domini, l'essenziale ha bisogno di essere separato dall'accessorio, e specie nei libri giovanili conviene tener conto di una preparazione necessariamente incompleta e di influenze dell'ambiente culturale solo in séguito eliminate a poco a poco, grazie ad una maggiore maturità.

In genere, occorre considerare il fatto che in buona misura io ho dovuto aprirmi da solo la via. Non ho avuto l'aiuto inapprezzabile di cui, in altri tempi e in diverso ambiente, poté usufruire, nello svolgere una analoga attività, chi fin da principio era direttamente collegato con una tradizione viva. Quasi come un disperso, ho dovuto cercare di riconnettermi coi miei propri mezzi ad un esercito allontanatosi, spesso attraversando terre infide e perigliose: un certo collegamento positivo essendosi stabilito solo a partire da un dato periodo[32]. Nella sua parte essenziale e valida ciò che ho sentito di dover esprimere ed affermare appartiene infatti ad un mondo diverso da quello in cui mi sono trovato a vivere. Così in un primo tempo a guidarmi è stato solo un orientamento congenito[33]; la chiarificazione e la precisazione delle idee e degli scopi sono avvenute successivamente, con l'ampliarsi delle mie esperienze e delle mie conoscenze.

J.E.

Bibliografia

Philippe Baillet, *Julius Evola e l'affermazione assoluta*, Ar, Padova 1978.

Gianfranco de Turris, *Biografia di Julius Evola*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

– *Lungo il cammino del cinabro*, in AA.VV., *Julius Evola. Mito, azione, civiltà*, a cura di Riccardo Paradisi, Il Cerchio, Rimini 1996.

– *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997, in part. l'epilogo: *Evola – istruzioni per l'uso*.

Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Gian Franco Lami, *Introduzione a Julius Evola*, Volpe, Roma 1980.

Adriano Romualdi, *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, in *Su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1998.

DOCUMENTI

Lettera autobiografica

Alla fine degli anni Sessanta, uno scrittore si rivolse a Evola, chiedendogli dei suggerimenti per un profilo biografico da inserire in un'enciclopedia. Questa la risposta del filosofo, scritta nell'anno di uscita della terza edizione di Rivolta contro il mondo moderno.

Roma, 17 marzo 1969

Ho avuto la Sua lettera e La ringrazio per l'attenzione che mi accorda.

La "voce" non so quale ampiezza dovrebbe avere, e quindi che cosa, della mia attività, può essere segnalato. Comunque posso darLe qualche spunto, da utilizzare come crede.

"Evola prese parte ai movimenti estremistici artistici d'avanguardia, nel primo dopoguerra (fino al 1922), specie al dadaismo (tanto da essere annoverato, allora, fra i présidents du mouvement dada), con pitture, poemi, e dando anche una interpretazione teorica a tali movimenti. Dopo una fase di filosofia accademica, sulla linea dell'idealismo trascendentale tedesco (opponendosi però recisamente ai neo-hegeliani italiani, specie a Giovanni Gentile), si è applicato allo studio della metafisica orientale e alla scoperta del significato nascosto di

correnti, come l'ermetismo alchemico e la letteratura cavalleresca medievale. Si deve a lui la formulazione del concetto di 'tradizionalismo integrale' nel senso speciale dato da R. Guénon a questo termine (paradossalmente antiborghese) però con una formulazione che dà meno risalto agli aspetti sapienziali e contemplativi che non a quelli attivi e guerrieri. Questo è il punto positivo di riferimento per una 'rivolta contro il mondo moderno' (tale è il titolo di una sua opera fondamentale, 1a ed. 1934, ediz. tedesca 1935, ristampe nel 1951 e nel 1969) che ha anticipato le istanze più serie delle attuali 'contestazioni', portandole perfino più oltre, ma sempre indicando il 'in nome di che?'. Così già prima della guerra egli poté venire chiamato 'lo Spengler italiano' (Mc Dougall) mentre oggi alcuni ambienti giovanili vedono in lui, sempre piuttosto indiscriminatamente, 'il nostro Marcuse'[34]. Una opera di 'indirizzi esistenziali per un'epoca di dissoluzione' è il suo libro 'Cavalcare la tigre', in Francia definito come il 'manuale degli anarchici di Destra'. Un appello agli uomini che si tengono in piedi fra le rovine è stato dato nel libro 'Gli uomini e le rovine' (due edizioni). Durante il fascismo diresse una rivista anticonformista dal titolo 'La Torre', che finì con l'essere soppressa. Fra le opere dell'ultimo periodo la sua 'Metafisica del sesso' (due edizioni francesi, una tedesca) apre vedute nuove, rivoluzionarie in questo dominio, di contro all'attuale ossessione pel sesso e alle distorsioni psicanalitiche. Infine sono da notare due opere di orientalistica, l'una sul buddhismo delle origini (tradotta anche in francese e in inglese), l'altra sul tantrismo, con la messa in luce delle esperienze e delle pratiche della cosiddetta 'Via della Mano Sinistra' ('Lo Yoga della potenza', 3a ed. 1968)".

Credo che questi spunti possano bastare, restando a Lei di rielaborarli, accorciarli o svilupparli. A dati propriamente "biografici" sono decisamente contrario.

Le scrivo all'indirizzo da dove è stata spedita la Sua lettera: benché Lei mi dica "ora sono (?) da qualche anno a Roma". Se sarà qui, basterà che mi telefoni per fissare un incontro e scambiare le nostre idee.

RingraziandoLa di nuovo, con cordiali saluti

J. Evola

J. Evola

Corso Vittorio Emanuele 197

00186 Roma

tel. 562123

IL CAMMINO DEL CINABRO

1. Il fondo personale e le prime esperienze

Per fornire una guida attraverso i miei scritti il meglio è, pertanto, dire succintamente della loro genesi, delle loro premesse e delle intenzioni avute stendendoli. Se dei cenni autobiografici non potranno essere evitati, essi saranno però ridotti al minimo indispensabile e serviranno più che altro a spiegare quel che nei miei libri ha un carattere non rilevante. In genere, sarà opportuno indicare subito quel che si può chiamare la mia “equazione personale”, facendo però la seguente osservazione.

Fichte ebbe a dire che a seconda di quel che si è, si professa una data filosofia, e le “condizionalità sociali”, il cosidetto *background* individuale, la “posizionalità” e simili hanno acquistato una parte di rilievo in certa critica contemporanea. Su ciò debbonsi fare delle riserve. Assumere esclusivamente simili criteri può essere legittimo nel solo caso che ciò che una persona pensa, crede, scrive e fa abbia un carattere puramente individuale. Questo è bensì il caso per quasi tutti gli autori dei nostri tempi; ma non è detto che non possano anche presentarsi casi più complessi, nei riguardi dei quali detto modo di vedere e di spiegare risulta inadeguato e superficiale. Può anche darsi che una data “equazione” o disposizione personale faccia da condizione al solo titolo di una causa occasionale, come un mezzo, in sé contingente, il quale ha permesso di esprimersi anche a contenuti che in sé stessi vanno oltre l’individuo (non essendo necessario nemmeno che questi di ciò si renda conto)[35]. Per chiarire l’idea con una analogia: dovendo far bombardare una città apparirà evidente l’opportunità pratica di utilizzare chi, come individuo, abbia disposizioni distruttive, non già umanitarie e filantropiche; allora la disposizione si accorderà con lo scopo, senza però che ciò dica qualcosa circa l’eventuale carattere sopraordinato di quest’ultimo.

Tale è la parte che in alcuni casi l’equazione personale può avere nello stesso campo intellettuale e spirituale. Ciò premesso, quanto a equazione personale due disposizioni sembrano caratterizzare la mia natura. La prima è stata un impulso alla trascendenza, impulso manifestatosi fin dalla primissima gioventù. Come

conseguenza, da tempo mi è stato proprio un certo distacco dall’umano. Vi è chi ha ritenuto procedere, tale disposizione, da un residuale ricordo prenatale[36]. È anche il sentimento che io ho avuto. Solo dopo che ebbi lasciato dietro di me il piano delle esperienze estetiche e filosofiche l’impulso ora accennato si manifestò nella sua forma autentica. Ma già prima era accaduto che qualcuno, che in cose del genere aveva una competenza specifica[37], fosse sorpreso nel rilevare in me, sia pure in germe, in relazione a ciò, l’orientamento che generalmente deriva non da teorie, ma dal mutamento di stato causato da certe operazioni a cui in prosieguo avrò spesso da accennare.

Così potrei parlare di una linea preesistente, o celata eredità, che nel corso della mia esistenza è stata ravvivata da varie influenze. Da ciò deriva la sostanziale autonomia del mio sviluppo. È probabile che ad un dato momento due personalità abbiano esercitato su di me una insensibile ma reale azione risvegliatrice. Ma già il fatto che io ne abbia avuto il sospetto solo a distanza di anni dimostra che non si trattò di un innesto estrinseco. Il naturale distacco dall’umano nei riguardi di molto di ciò che, specie nel campo affettivo, viene solitamente considerato come normale si manifestò in me in età giovanissima, direi anzi soprattutto in essa. Come aspetto negativo, dovunque questa disposizione si è manifestata ibridamente, impegnando la mia semplice individualità, essa ha ingenerato una certa insensibilità e freddezza d’animo. Però nel campo che più importa è stata essa a rendermi possibile il riconoscimento diretto di valori non condizionati, esulanti del tutto dal modo di vedere e di sentire dei miei contemporanei.

La seconda disposizione la si potrebbe chiamare – ad usare un termine indù – da *kshatriya*. La parola in India ha designato un tipo umano incline all’azione e all’affermazione, “guerriero” in senso lato, opposto a quello religioso-sacerdotale o contemplativo del *brahmâna*. Anche questo è stato un mio orientamento, benché solo a poco a poco esso si precisò nel modo giusto. Esso potrebbe derivare da una seconda, nascosta eredità, o oscuro ricordo. In un primo periodo della mia vita questa disposizione si manifestò in una forma grezza, portando ad una non equilibrata affermazione dell’Io, con la controparte speculativa della dottrina della potenza e dell’autarchia da me formulata[38]. Ma essa è stata anche la base esistenziale che, malgrado il loro anacronismo, mi ha

fatto sentire come assolutamente evidenti valori e realtà di un diverso mondo, del mondo di una civiltà gerarchica, aristocratica e feudale. È stata anche la base esistenziale per la mia critica immanente all'idealismo trascendentale e pel suo superamento in una teoria dell'Individuo Assoluto. Infine, come disposizione generale mentale, debbo ad essa l'impulso a posizioni nette, senza compromessi, una specie di intrepidezza intellettuale esprimentesi, a parte le estrinsecazioni polemiche, in coerenza e rigore logico.

Come è evidente, vi era una certa antitesi fra le due predisposizioni. Mentre l'impulso alla trascendenza ingenerava un senso di estraneità per la realtà e – in gioventù – quasi il desiderio di una liberazione o evasione non esente da sfaldamenti mistici, la disposizione da *kshatriya* mi portava all'azione, all'affermazione libera centrata sull'Io. Può darsi che il contemperare le due tendenze sia stato il compito esistenziale fondamentale di tutta la mia vita. Assolverlo, ed evitare, anche, un tracollo, mi è stato possibile nel punto in cui giunsi ad assumere l'essenza dell'uno e dell'altro impulso su di un piano superiore. Nel campo delle idee, la loro sintesi sta alla base della formulazione precipua da me data, nell'ultimo periodo della mia attività, al "tradizionalismo", in opposto a quella, più intellettualistica e orientaleggiante, della corrente facente capo a René Guénon.

Non posso ricondurre le disposizioni di cui ho parlato ad influenze d'ambiente né a fattori ereditari (nel senso corrente, biologico). Debbo pochissimo all'ambiente, all'educazione, alla linea del mio sangue[39]. In larga misura, mi sono trovato in contrasto sia con la tradizione predominante in Occidente – il cristianesimo e il cattolicesimo – sia con la civiltà attuale, col "mondo moderno" democratico e materialista, sia con la cultura e con la mentalità prevalenti nella nazione in cui sono nato, l'Italia, sia, infine, col mio ambiente familiare. Se mai, l'influenza di tutto ciò è stata indiretta, negativa: in me ha favorito solo delle reazioni.

Tanto basta per quanto riguarda la mia "equazione personale". Nella prima adolescenza, mentre seguivo studi tecnici e matematici, si sviluppò in me un interesse naturale e vivo per le esperienze del pensiero e dell'arte. Da giovinetto, sùbito dopo il periodo dei romanzi d'avventure, mi ero messo in mente di

compilare, insieme ad un amico, una storia della filosofia, a base di sunti. D'altra parte, se mi ero già sentito attratto da scrittori, come Wilde e D'Annunzio, presto il mio interesse si estese, da essi, a tutta la letteratura e l'arte più recenti. Passavo intere giornate in biblioteca, in un regime serrato ma libero di letture.

In particolare, per me ebbe importanza l'incontro con pensatori, come Nietzsche, Michelstaedter e Weininger. Esso valse ad alimentare una tendenza di base, anche se, a tutta prima, in forme confuse e in parte distorte, quindi con una mescolanza del positivo col negativo. Per quel che riguarda Nietzsche, due furono le conseguenze principali.

Anzitutto una opposizione al cristianesimo. Nato in una famiglia cattolica, questa religione non mi aveva mai detto nulla. Nei suoi temi specifici – teoria del peccato e della redenzione, dottrina dell'amore, del sacrificio divino e della grazia, teismo e creaturalismo – io la sentivo assolutamente estranea, e come tale continuai a sentirla anche quando il mio punto di vista non fu più influenzato dall'immanentismo idealistico. Se in un successivo periodo ho riconosciuto alcune possibilità valide, "tradizionali", del cattolicesimo, in ciò si è trattato di un fatto soltanto intellettuale, di un dovere di obiettività, il *quid specificum* del cristianesimo continuando però a non trovare risuonanza alcuna nella mia natura. Circa il cattolicesimo in quanto, in genere, religione positiva, si manifestarono anche nel mio caso gli effetti deprecabili del suo essersi ormai ridotto a forme devozionali, sentimentali e moralistiche in margine alla società borghese, del suo scarso interesse a dar risalto soprattutto allo sfondo di una vera sacralità e di alta ascesi, al senso interno di simboli, riti e sacramenti. Così la mia via verso ciò che, come spiritualità sovramondana e come sovrannaturalità, sovrasta il pensiero moderno profano e le sue prevaricazioni, dovetti aprirmela senza alcun rapporto con quella tradizione, dopo l'esaurirsi di esperienze in cui l'impulso congenito verso la trascendenza si applicò ad un tronco, in fondo, problematico e sospetto, quale è quello dell'idealismo trascendentale.

In secondo luogo, Nietzsche andò incontro all'accennata disposizione *kshatriya*, in una rivolta contro il mondo borghese e la sua piccola morale, contro ogni egualitarismo, democraticismo e conformismo, e nella affermazione dei principî di una morale aristocratica e dei valori dell'essere che si scioglie da ogni legame

ed è a sé stesso la propria legge (inutile dire che anche Stirner[40] figurò fra le mie prime letture). Quasi nessuna influenza ebbe invece su di me la dottrina nietzschiana del superuomo in quei suoi aspetti inferiori, individualistico-estetizzanti o biologici di esaltazione della "vita", coi quali in quel periodo, ma anche più tardi, molti identificavano il messaggio nietzschiano[41]. Su me agì invece più positivamente l'influenza di Michelstaedter, figura tragica di precoce filosofo, allora quasi sconosciuto, nel pensiero del quale aveva risalto, piuttosto, una purificata, estrema teoria dell'"essere", della sufficienza interna, dell'autarchia. Ma su ciò, più oltre (fra l'altro, ebbi per amico un cugino di Michelstaedter che ne seguiva le idee e che fece la sua stessa fine: si uccise)[42].

Quanto alla linea antiborghese, nel campo privato personale essa da allora doveva informare tutta la mia esistenza, anche nei suoi aspetti empirici. Così mi sono mantenuto libero sino alla fine da qualsiasi vincolo della società in cui ho vissuto, estraneo alle *routines* sia professionali che sentimentali e familiari. Come esempio, da giovane feci un particolare punto del non voler assolutamente prendere una laurea, benché avessi quasi completato studi corrispondenti[43]. L'apparire come un "dottore" o un "professore" in veste autorizzata e per scopi pratici mi sembrò cosa intollerabile, benché in séguito dovessi vedermi continuamente applicati simili titoli, che non ho. Qui il *kshatriya* avrebbe solidarizzato con quell'appartenente ad una antica famiglia piemontese che disse paradossalmente: "Divido il mondo in due categorie: la nobiltà e coloro che hanno una laurea".

A parte gli autori accennati, va menzionata l'influenza che su me adolescente esercitò anche il movimento che alla vigilia della prima guerra mondiale e durante la prima parte di essa ebbe per centro Giovanni Papini con le riviste *Leonardo* e *Lacerba*, in séguito in parte anche con *La Voce*. Fu il periodo dell'unico vero *Sturm und Drang* che la nostra nazione abbia conosciuto, dell'urgere di forze insofferenti del clima soffocante dell'Italietta borghese del primo Novecento. Capovolgendo il giudizio corrente, ritengo che un vero significato Papini l'abbia avuto proprio e soltanto in quel periodo. Egli fu, allora, un apritore di breccia. A lui e al suo gruppo si deve il nostro venire a contatto con le correnti straniere più varie e interessanti del pensiero e dell'arte d'avanguardia, con l'effetto di un rinnovamento e di un ampliamento di

orizzonti. Non si trattava soltanto delle riviste accennate, ma anche di iniziative, come la collana "Cultura dell'Anima" che, diretta da Papini, portò a conoscenza di noi giovani una serie di scritti antichi e moderni di particolare significato, indicandoci vie da seguire ulteriormente[44]. Inoltre quello fu anche il periodo "eroico" del futurismo, al quale per un certo periodo il gruppo fiorentino papiniano si affiancò. Ma ancor più ci entusiasmava, a quel tempo, il Papini paradossale, polemico, individualista, iconoclasta, rivoluzionario: perché, malgrado la brillante facciata scandalistica dei suoi scritti, noi credevamo che egli facesse sul serio. Nell'attacco contro la cultura ufficiale accademica, contro il servilismo intellettuale, contro i nomi fatti, contro i valori della morale e della società borghesi[45], eravamo entusiasticamente con lui, anche se ci infastidiva certo suo stile neorealista *avant la lettre* e certi suoi andari da becero fiorentino portati sul piano intellettuale e polemico. Credevamo anche nella sincerità e nell'autenticità di quanto aveva scritto nel suo autobiografico *Un uomo finito*[46]. A dei giovani non poteva non far colpo quel nichilismo che lasciava in piedi soltanto l'individuo nudo, sdegnoso di ogni appoggio, chiuso ad ogni evasione. Solo più tardi dovevo accorgermi che si trattava di un intellettualismo privo di ogni radice profonda e non disgiunto da molto esibizionismo. Era perciò da attendersi che Papini non tenesse le posizioni, anche se la sua successiva conversione al cattolicesimo doveva essere superficiale non meno degli atteggiamenti precedenti, senza la base di una vera crisi spirituale. Ciò risulta ben chiaro da quella *Storia di Cristo*[47] a cui Papini dovette soprattutto la sua notorietà e il suo successo pratico. In tale libro non vi è nulla di trasfigurato e di trasfigurante, non vi si avverte il menomo mutamento esistenziale di livello: uguale è anche lo stile, nulla viene dato come dimensione in profondità del cattolicesimo e dei suoi miti. È una banale apologetica in base ai dati più esteriori, catechistici e sentimentali di questa credenza. Ciò, mentre era stato proprio il Papini del primo periodo a far conoscere a noi giovani, fra l'altro, figure di mistici, quali Meister Eckhart, e scritti sapienziali che avrebbero avviato verso ben diversi orizzonti, nel caso di un vero superamento in senso tradizionale dell'individualismo intellettualistico e anarchico[48]. D'altra parte, è indice segnaletico del livello sia del cattolicesimo attuale che della nostra cultura l'aver valorizzato quasi nei termini di un capolavoro e di un'alta testimonianza umana un simile libro mediocre. Ma questa è una digressione.

Alcuni altri scrittori o artisti del gruppo papiniano dovevano, in un modo o

nell’altro, non tenere le posizioni e rientrare nella normalità, considerando come semplici esperienze giovanili quanto fecero in quel primo periodo rivoluzionario[49]. Nello stesso campo della pittura e della musica si ebbero presto noti “ritorni” e rivolgimenti neo-classici. Così in fatto di visione generale della vita non è una vanteria ma una constatazione oggettiva il dire essere stato, io, l’unico del periodo dello *Sturm und Drang* italiano a aver tenuto fermo e a cercare e trovare punti positivi di riferimento senza compromessi di sorta col mondo che allora era stato negato.

In quel periodo giovanile, dato che in Italia come movimento artistico d’avanguardia praticamente esisteva quasi soltanto il futurismo, ebbi rapporti personali con esponenti di esso. In particolare, fui amico del pittore Giacomo Balla[50], e conobbi Marinetti. Anche se il mio interesse principale era pei problemi dello spirito e della visione della vita, coltivavo altresì la pittura, una disposizione spontanea al disegno essendosi manifestata in me già da bambino. Non tardai però a riconoscere che, a parte il lato rivoluzionario, l’orientamento del futurismo si accordava assai poco con le mie inclinazioni. In esso mi infastidiva il sensualismo, la mancanza di interiorità, tutto il lato chiassoso e esibizionistico, una grezza esaltazione della vita e dell’istinto curiosamente mescolata con quella del macchinismo e di una specie di americanismo, mentre, per un altro verso, ci si dava a forme sciovinistiche di nazionalismo[51].

A quest’ultimo riguardo la divergenza mi apparve netta allo scoppio della prima guerra mondiale, a causa della violenta campagna interventista svolta sia dai futuristi che dal gruppo di *Lacerba*. Per me era inconcepibile che tutti costoro, con alla testa l’iconoclasta Papini, sposassero a cuor leggero i più vieti luoghi comuni patriottardi della propaganda antigermanica, credendo sul serio che si trattasse di una guerra per la difesa della civiltà e della libertà contro il barbaro e l’aggressore. Ancora non ero uscito dall’Italia; così avevo solo una sensazione confusa delle strutture gerarchiche, feudali e tradizionali, sussistenti nell’Europa centrale e scomparse quasi del tutto nelle altre aree europee per effetto delle idee dell’’89. Non per questo la direzione delle mie simpatie era meno precisa, e più che l’astensione pacifista e neutralista dell’Italia, auspicavo il suo intervento secondo la formula della Triplice Alleanza[52]. In questo modo di sentire – vale appena dirlo – non aveva parte alcuna l’ammirazione accademica per la *Kultur*

tedesca – pel culturalume di *Herr Professor* – che invece informava il neutralismo di diversi intellettuali borghesi italiani (con Benedetto Croce alla testa), i quali non si rendevano conto che l'oggetto di questa loro ammirazione era qualcosa di laterale e di deteriore rispetto alla tradizione più essenziale di quei popoli, da ricercarsi piuttosto nella loro concezione dello Stato, nei principî d'ordine e di disciplina, nell'etica prussiana, in sussistenti, nette e sane divisioni sociali solo in parte pregiudicate dalla rivoluzione del Terzo Stato e dal capitalismo. Mi ricordo che a quel tempo scrissi un articolo in cui sostenevo che, anche a voler combattere non a fianco della Germania ma contro di essa, lo si sarebbe dovuto fare sposando i suoi stessi principî, non già in nome delle ideologie nazionalistiche e irredentistiche, o di quelle democratiche, sentimentali e ipocrite della propaganda alleata. Avendo letto questo articolo, Marinetti ebbe a dirmi testualmente: "Le tue idee sono lontane dalle mie più di quelle di un esquimese". A partire dal lontano 1915, a tale riguardo il mio atteggiamento doveva rimanere immutato, essendo stato successivamente rafforzato dalla mia conoscenza diretta delle realtà dell'Europa centrale.

Per un altro verso, la guerra mi sembrava però necessaria come un puro fatto rivoluzionario. A tutta prima, non era stata diversa l'idea dello stesso gruppo Papini – l'Italia doveva ridestarsi e rinnovarsi combattendo – e Marinetti aveva coniato la famosa formula "Guerra sola igiene del mondo". Ma sia l'uno che l'altro avevano finito col cedere a motivazioni per me inconsistenti.

Presi parte alla guerra, dopo aver frequentato a Torino un corso accelerato per allievi ufficiali di artiglieria. A tutta prima fui assegnato a posizioni montane di prima linea, vicino ad Asiago. Anche là continuai come potei i miei studi. Dalle esperienze della guerra e della vita militare non trassi però tutto ciò che esse in altre circostanze avrebbero potuto darmi, anche perché non mi trovai impegnato in azioni militari di rilievo.

Rientrato a Roma, mia città natale, dopo la guerra, gli anni che seguirono furono per me quelli di una grave crisi. Col compiersi del mio sviluppo, si acutizzarono in me l'insofferenza per la vita normale alla quale ero tornato, il senso dell'inconsistenza e della vanità degli scopi che normalmente impegnano le attività umane. In modo confuso ma intenso, si manifestava il congenito impulso

alla trascendenza. In questo contesto, vi è anche da accennare all'effetto di alcune esperienze interiori da me affrontate a tutta prima senza una precisa tecnica e coscienza del fine, con l'aiuto di certe sostanze che non sono gli stupefacenti più in uso[53], e l'impiego delle quali richiede anzi, nei più, il superamento di una naturale rivolta dell'organismo e un particolare controllo di esso. Mi portai, per tal via, verso forme di coscienza in parte staccate dai sensi fisici. Passai non di rado vicino all'area delle allucinazioni visionarie e fors'anche della pazzia. Ma una costituzione fondamentalmente sana, il carattere autentico dell'impulso che mi aveva condotto verso queste avventure e una intrepidezza dello spirito mi portarono oltre.

Specie in base a quanto doveva risultarmi in séguito, tali esperienze non furono prive di alcuni frutti positivi. Mi fornirono punti di riferimento a cui altrimenti forse con difficoltà sarei giunto; ciò, anche nel campo dottrinale, nei riguardi della comprensione di retroscena nascosti di alcune forme del neo-spiritualismo e del cosidetto occultismo contemporaneo. Su di ciò, tornerò più oltre[54].

Le ripercussioni di tali esperienze valsero però ad aggravare la crisi dianzi accennata. In alcune tradizioni si parla, a tale riguardo, dell'"essere morsi dalla serpe"[55]. È un bisogno di intensità e di assoluto, a cui nessun oggetto normale appare adeguato. Donde, anche, una specie di *cupio dissolvi*, un impulso a disperdersi e a perdersi. Le cose giunsero a tal punto, che avevo divisato di porre liberamente fine alla mia esistenza – allora, avevo circa ventitré anni[56]. Questa soluzione problematica – la stessa che, sia pure con uno sfondo assai diverso, aveva portato un Weininger e un Michelstaedter alla catastrofe – fu evitata grazie a qualcosa di simile ad una illuminazione, che io ebbi nel leggere un testo del buddhismo delle origini (*Majjhimanikâyo*, I, 1)[57]. È il discorso in cui il Buddha indica, in una sequenza a crescendo, le identificazioni che il "nobile figlio", avviato verso il Risveglio, deve recidere. Sono le identificazioni col proprio corpo, coi propri sentimenti, con gli elementi, con la natura, con le divinità, col tutto, e così via, sempre più in alto, verso l'assoluta trascendenza. Il termine ultimo della sequenza, corrispondente alla prova estrema, è dato dall'idea stessa dell'"estinzione". Nel testo è detto: "Chi prende l'estinzione come estinzione e, presa l'estinzione come estinzione, pensa l'estinzione, pensa all'estinzione, pensa 'Mia è l'estinzione' e si rallegra dell'estinzione, costui, io

dico, non conosce l'estinzione". Fu, per me, una luce improvvisa[58]. Sentii che quell'impulso ad uscire, a dissolvermi, era un vincolo, una "ignoranza", opposta alla vera libertà. In quel momento deve essersi prodotto in me un mutamento, e il sorgere di una fermezza capace di resistere ad ogni crisi[59].

Per me come individuo il problema tuttavia sussistette, come quello di controllare una forza ridestata non suscettibile ad esaurirsi nelle comuni attività. Una delle estrinsecazioni di essa fu l'impulso a portare sino in fondo, verso il limite, ogni esperienza, per quindi andar oltre. Una formula del Simmel indica l'unica soluzione, presso una situazione del genere: quella massima intensità del vivere che, grazie ad un mutamento di polarità, porta verso un più-che-vivere. Ma non è una formula facile da realizzare praticamente. Il problema, per me, non è venuto meno col passare degli anni. Comunque, finora mi è stato dato di sostenere la tensione, spesso spossante, e le ripercussioni dovute a questa situazione esistenziale – qui, il termine "esistenziale" potendo essere preso proprio nel significato datogli dalla corrente (da me conosciuta solo molto dopo) che ne ha fatto la propria insegna: l'esistenzialità, come quella paradossale coesistenza in atto di condizionato e incondizionato di cui hanno parlato il Kierkegaard, lo Jaspers e l'Heidegger[60]. Esclusa ogni soluzione violenta grazie all'esperienza dianzi riferita, l'orientamento, da allora, fu essenzialmente questo: cercar di giustificare la mia esistenza con còmpiti e attività che non avessero un carattere puramente individuale o, almeno, che a me non sembrassero tali; poi, dovunque fosse possibile, interrogare ciò che viene chiamato comunemente destino, saggiandolo[61], in ordine a quanto si riferiva al continuarsi della mia esistenza presa nel suo complesso.

In tema di fattori personali, questi ragguagli possono bastare. In più, sarà forse utile una osservazione riguardo le già accennate esperienze ottenute usando coadiuvanti esterni. Mezzi del genere producono effetti diversi a seconda delle disposizioni individuali e dell'impulso che spinge ad usarli. Così lo stesso alcool se poté dar luogo alle esperienze d'ordine estatico e sacro del dionisismo tracio e di altre correnti, serve parimenti al tramortimento e all'anestetizzazione spirituale di una umanità regressiva, come per esempio quella moderna nord-americana. Fra i contemporanei, dopo i casi citati da William James, le esperienze non banali ottenute da Aldous Huxley con la mescalina e da lui

assimilate a quelle fondamentali della mistica[62] hanno un evidente rapporto con la sua preparazione. In secondo luogo, che nel mio caso si sia trattato di semplici coadiuvanti, ciò è dimostrato dal fatto che quelle esperienze cominciarono e finirono negli anni giovanili. Non divenni schiavo di quei mezzi, di essi successivamente non sentii né il bisogno né la mancanza[63]; ciò che ne poté derivare si conservò in via naturale durante il resto della mia vita, per aver relazione con qualcosa di preesistente e di congenito.

Bibliografia

Su Nietzsche:

Giogio Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.

Julius Evola, *Il nichilismo attivo di Federico Nietzsche*, Fondazione J. Evola, Roma 2000.

Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Ferruccio Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietsche*, Il Mulino, Bologna 1978.

Adriano Romualdi, *Nietzsche e la mitologia equalitaria*, Ar, Padova 1971.

Su Michelstaedter:

Julius Evola, *Carlo Michelstaedter*, in *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974.

Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1995.

– *Il dialogo della salute*, Adelphi, Milano 1988.

Giovanni Sessa, *Oltre la persuasione. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Settimo Sigillo, Roma 2008.

– *La rivoluzione dei persuasi*, in *Studi Evoliani 2009*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola, Roma 2010.

Su Weininger:

Alberto Cavaglion, *Otto Weininger in Italia*, Carocci, Roma 1983.

Julius Evola, *Viaggiatore senza speranza tra Ischia, Calabria e Sicilia*, in *Roma*, 24 luglio 1956.

Otto Weininger, *Taccuini e lettere*, Studio Tesi, Pordenone 1986.

– *Delle cose ultime*, Studio Tesi, Pordenone 1992.

Su Stirner e sulla lettura evoliana della sua filosofia:

Leonardo Vittorio Arena, *Note ai margini del nulla*, ebook, Kindle edition 2013.

Alain de Benoist, *Una figura originale*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Antimo Negri, *Il filosofo e il lattaio. Stirner e l’unione degli egoisti*, Spirali, Milano 2005.

Luca Leonello Rimbotti, *Max Stirner visto da destra*, in *Trasgressioni*, n. 21, gennaio-aprile 1996.

Su Papini ed Evola:

Alberto Castaldini, *Giovanni Papini. La reazione alla modernità*, Olschki, Firenze 2006.

Julius Evola, *Caso "Papini"*, in *Meridiano d'Italia*, 16 settembre 1956.

– *La coerenza di Papini*, in *Meridiano d'Italia*, 30 settembre 1956.

– *Papini*, in *Ricognizioni*, cit.

Su Marinetti:

Gino Agnese, *Marinetti: una vita esplosiva*, Camunia, Milano 1990.

Luciano De Maria, *Marinetti e il futurismo*, Mondadori, Milano 1981.

Giordano Bruno Guerri, *Filippo Tommaso Marinetti. Invenzioni, avventure e passioni di un rivoluzionario*, Mondadori, Milano 2010.

Filippo Tommaso Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, Mondadori, Milano 2010.

Claudia Salaris, *Marinetti editore*, Il Mulino, Bologna 1990.

Su Evola e il futurismo:

Carlo Fabrizio Carli, *Evola fra avanguardia e tradizione*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

Simona Cigliana, *Futurismo esoterico*, Liguori, Napoli 2002.

Matteo D'Ambrosio, *Un progetto di rivista futurista*, in *Studi Evoliani 1999*, cit.

Guido Pautasso, *Vita futurista = arte + velocità + occultismo*, in *Antarès*, n. 5, Bietti, Milano 2013.

Claudia Salaris, *Dal futurismo al dadaismo*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Su Dioniso e il dionisismo:

Georges Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

Karoly Kéreny, *Dioniso*, Adelphi, Milano 1991.

Walter F. Otto, *Dioniso*, Il melangolo, Genova 1997.

Su Heidegger:

Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 2003.

Franco Volpi, *Introduzione ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Sulle esperienze psichedeliche:

Antonio Gnoli, Franco Volpi, *I filosofi e la vita*, Bompiani, Milano 2010.

Aldous Huxley, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano 2002.

Ernst Jünger, *Avvicinamenti. Droghe ed ebbrezza*, Guanda, Parma 2006.

Sul primo Novecento:

György Lukàcs, *Diario (1910-1911)*, con un saggio di Massimo Cacciari, Adelphi, Milano 1983.

Marcello Veneziani (a cura di), *Anni incendiari. 1909-1919: il decennio che sconvolse l'arte e il pensiero, la storia e la vita*, Vallecchi, Firenze 2009.

DOCUMENTI

Stato di servizio

Stato di servizio di Giulio Cesare Evola presso il Regio Esercito. Documento conservato al Distretto Militare di Roma, Ufficio Documentazione e Matricola. Sezione Ufficiali.

REGIO ESERCITO ITALIANO

(a) Ministero della Guerra

(1)

(b) STATO DI SERVIZIO

di Evola Giulio Cesare

figlio di Vincenzo e di Mangiapane Concetta

nato il 19 Maggio 1898 a Roma circondario di Roma

provincia di Roma

Ha prestato giuramento di fedeltà in Zona di Guerra 30 Maggio 1918

Ammogliato colla

previa autorizzazione Sovrana delli

(2)

SERVIZI, PROMOZIONI E VARIAZIONI	DATA	Scemputo anni

(2)

SERVIZI, PROMOZIONI E VARIAZIONI	DATA	
Tenente		

IL DISCORSO SULL'ESTINZIONE

I Parte – I Discorso

Principio

Questo ho sentito. Una volta soggiornava il Sublime presso Ukkaṭṭhā, nel parco, al piede d'un albero magnifico. Là or si volse il Sublime ai monaci: "Voi monaci!" – "Illustre!" replicarono attenti quei monaci al Sublime. Il Sublime parlò così:

"Il principio di tutte le cose voglio mostrarvi, o monaci: ascoltate e fate bene attenzione al mio discorso".

"Sì, o Signore!" replicarono allora attenti quei monaci al Sublime. Il Sublime parlò così:

"Ecco uno, o monaci, che niente ha conosciuto, ch'è un uomo comune, senza intendimento per ciò che è santo, alla santa dottrina estraneo, alla santa dottrina inaccessibile; senza intendimento per ciò che è nobile, alla dottrina dei nobili inaccessibile. Egli prende la terra come terra e, quando ha preso la terra come terra, pensa 'Mia è la terra' e si allegra della terra: e perché? Perché egli non la conosce, io dico. Egli prende la natura come natura e, quando ha preso la natura come natura, allora egli pensa natura, pensa alla natura, pensa sulla natura, pensa 'Mia è la natura' e si allegra della natura: e perché? Perché egli non la conosce, io dico. Egli prende gli dei come dei e, quando ha preso gli dei come dei, allora egli pensa dei, pensa agli dei, pensa sugli dei, pensa 'Miei son gli dei' e si allegra degli dei: e perché? Perché egli non li conosce, io dico. Egli prende il Signore della generazione come Signore della generazione e, quando ha preso il Signore della generazione come Signore della generazione, allora egli pensa il Signore della generazione, pensa al Signore della generazione, pensa sul Signore della generazione, pensa 'Mio è il Signore della generazione' e si allegra del Signore della generazione: e perché? Perché egli non lo conosce, io dico. Egli prende il Brahmā come Brahmā e, quando ha preso il Brahmā come Brahmā,

allora egli pensa il Brahmā, pensa al Brahmā, pensa sul Brahmā, pensa ‘Mio è Brahmā’ e si allegra del Brahmā: e perché? Perché egli non lo conosce, io dico. Egli prende l’Ultrapossente come Ultrapossente e, quando ha preso l’Ultrapossente come Ultrapossente, allora egli pensa l’Ultrapossente, pensa all’Ultrapossente, pensa sull’Ultrapossente, pensa ‘Mio è l’Ultrapossente’ e si allegra dell’Ultrapossente: e perché? Perché egli non lo conosce, io dico. Egli prende l’illimitata sfera dello spazio come illimitata sfera dello spazio e, quando ha preso l’illimitata sfera dello spazio come illimitata sfera dello spazio, allora egli pensa illimitata sfera dello spazio, pensa all’illimitata sfera dello spazio, pensa sull’illimitata sfera dello spazio, pensa ‘Mia è l’illimitata sfera dello spazio’ e si allegra dell’illimitata sfera dello spazio: e perché? Perché egli non la conosce, io dico. Egli prende il pensato come pensato e, quando ha preso il pensato come pensato, allora egli pensa pensato, pensa al pensato, pensa sul pensato, pensa ‘Mio è il pensato’ e si allegra del pensato: e perché? Perché egli non lo conosce, io dico. Egli prende il conosciuto come conosciuto e, quando ha preso il conosciuto come conosciuto, allora egli pensa conosciuto, pensa al conosciuto, pensa sul conosciuto, pensa ‘Mio è il conosciuto’ e si allegra del conosciuto: e perché? Perché egli non lo conosce, io dico. Egli prende il tutto come tutto e, quando ha preso il tutto come tutto, allora egli pensa il tutto, pensa al tutto, pensa sul tutto, pensa ‘Mio è il tutto’ e si allegra del tutto: e perché? Perché egli non lo conosce, io dico. Egli prende l’estinzione come estinzione e, quando ha preso l’estinzione come estinzione, allora egli pensa l’estinzione, pensa ‘Mia è l’estinzione’ e si rallegra dell’estinzione: e perchè? Perché egli non la conosce, io dico.

“Ma chi, o monaci, come lottante asceta, con petto pugnante cerca di conseguire l’incomparabile sicurezza, anche a lui vale la terra come terra e, gli è valsa la terra come terra, allora egli deve non pensare terra, non pensare alla terra, non pensare sulla terra, non pensare ‘Mia è la terra’, non allegrarsi della terra: e perché? Perché egli impari a conoscerla, io dico. Acqua, fuoco, aria, natura e dei, unità e molteplicità, il tutto vale a lui come tutto e, gli è valso il tutto come tutto, allora egli deve non pensare il tutto, non pensare al tutto, non pensare sul tutto, non pensare ‘Mio è il tutto’, non allegrarsi del tutto: e perché? Perché egli impari a conoscerlo, io dico. L’estinzione vale a lui come estinzione e, gli è valsa l’estinzione come estinzione, allora egli deve non pensare all’estinzione, non pensare ‘Mia è l’estinzione’, non allegrarsi dell’estinzione: e perché? Perché egli

impari a conoscerla, io dico.

“Ed al Compiuto, o monaci, al Santo, perfetto Svegliato vale la terra come terra e, gli è valsa la terra come terra, allora egli non pensa terra, non pensa alla terra, non pensa sulla terra, non pensa ‘Mia è la terra’ e non si allegra della terra: e perché? Perché il Compiuto la conosce, io dico. Acqua, fuoco, aria, natura e dei, unità e molteplicità, il tutto vale al Compiuto come tutto e, gli è valso il tutto come tutto, non pensa sul tutto, non pensa ‘Mio è il tutto’ e non si allegra del tutto: e perché? Perché il Compiuto lo conosce, io dico. L’estinzione vale al Compiuto come estinzione e, gli è valsa l’estinzione come estinzione, allora egli non pensa l’estinzione, non pensa all’estinzione, non pensa sull’estinzione, non pensa ‘Mia è l’estinzione’ e non si allegra dell’estinzione: e perché? Perché il Compiuto la conosce, io dico.

“Ed al Compiuto, o monaci, al Santo, perfetto Svegliato vale la terra come terra e, gli è valsa la terra come terra, allora egli non pensa terra, non pensa alla terra, non pensa sulla terra, non pensa ‘Mia è la terra’ e non si allegra della terra: e perché? ‘Diletto è radice di dolore’: questo egli ha scoperto; ‘Il divenire genera, il divenuto invecchia e muore’. Perciò dunque, voi monaci, io dico, che il Compiuto, ad ogni sete di vita morto, svezzato, divelto, sfuggito, svincolato, è risvegliato nell’incomparabile perfetto risveglio. Acqua, fuoco, aria, natura e dei, unità e molteplicità, il tutto vale al Compiuto come tutto e, gli è valso il tutto come tutto, allora egli non pensa il tutto, non pensa al tutto, non pensa sul tutto, non pensa ‘Mio è il tutto’ e non si allegra del tutto: e perché? ‘Diletto è radice di dolore’: questo egli ha scoperto; ‘Il divenire genera, il divenuto invecchia e muore’. Perciò dunque, voi monaci, io dico, che il Compiuto, ad ogni sete di vita morto, svezzato, divelto, sfuggito, svincolato, è risvegliato nell’incomparabile perfetto risveglio. L’estinzione vale al Compiuto come estinzione e, gli è valsa l’estinzione come estinzione, allora egli non pensa l’estinzione, non pensa all’estinzione, non pensa sull’estinzione, non pensa ‘Mia è l’estinzione’ e non si allegra dell’estinzione: e perché? ‘Diletto è radice di dolore’: questo egli ha scoperto; ‘Il divenire genera, il divenuto invecchia e muore’. Perciò dunque, voi monaci, io dico, che il Compiuto, ad ogni sete di vita morto, svezzato, divelto, sfuggito, svincolato, è risvegliato nell’incomparabile perfetto risveglio”.

Così parlò il Sublime. Contenti si allegrarono quei monaci sulla parola del Sublime.

[*I discorsi del Majjhimanikâyo di Buddho Gotamo*, Laterza, Bari, 1921]

GRANDE STAGIONE DADA ROMANA. CALENDARIO (1921)

Il testo di questo calendario, con le note successive, è stato redatto da Evola tra la fine di maggio e la prima metà di giugno del 1921, e doveva apparire all'interno di un numero unico dadaista da lui progettato. Alcune delle frasi riportate al termine del "Calendario" dovrebbero essere state trascritte su manifesti o fogli di carta appesi al muro nel corso della esposizione dadaista da Bragaglia, o, più presumibilmente, alle pareti delle "Grotte dell'Augusteo" durante la breve esposizione di opere del solo Evola, che segue alla mostra da Bragaglia, come si desume dalle note dello stesso Evola.

5 aprile – Apertura – Manifestazione Dada al *vernissage* dell'esposizione Dadaista da Bragaglia. J. Evola, E. Vices-Vinci, L. Garatti, la contessina C. Memmo declamano poemi di Evola, Tzara, Aragon, Cantarelli – Musiche dadaiste di Satie, Schönberg e Strawinsky eseguite dalla marchesa M. de

Anduaga Andolfi. Pubblico enorme ed elegantissimo. La presentazione teorica di J. Evola manda 300 cervelli in calze di seta verso la sfera delle mitragliatrici e dell'etere, morte e funerali del Futurismo.

15-30 aprile – Esposizione Dada alla casa d'arte Bragaglia – Fiozzi – Evola – Cantarelli: quadri composizioni ceralacche distruzioni del paesaggio: 40 manifesti decompongono i visitatori e li riducono a piccoli idioti ed a spirali di rose di escremento. Esasperazione generale e sciopero della critica. Scoperta di A.G. Bragaglia quale piccolo gonfio intrigante.

30 aprile – Manifestazione Dada alla *clôture* dell'esposizione Dadaista da Bragaglia. Congestione e curiosità bruciante dell'high-life.

Evola, Vices-Vinci, Possenti e m.lle C. Donati inoculano al pubblico il microbo vergine coi poemi ed i manifesti di Tzara, Evola, Aragon. Al piano la sig.na G. Sartori, divinità d'acciaio e in seta in hôtel di Parigi, decompone gli invitati e li ricrea in forme rossastre colle batterie di Casella, Strawinsky, Bartok, Kodaly, Schönberg.

2 maggio – Scandalo nella sala da ballo Giovannelli per irruzione di fox-trot dadaisti di Auric e Strawinsky; *exitation* con declamazione simultanea di Dante: scoperta dell'impotenza del proprietario della sala.

9 maggio – Alle “Grotte dell’Augusteo” esposizione di quadri e manifesti Dada di J. Evola. Manifestazione Dada: a tre voci di metallo e sugaro il *manifesto sull’amor debole e sull’amor amaro* di Tzara riduce l’Io ad urlo ed a grande A. Sala e scena con affreschi dadaisti di J. Evola: poemi di Picabia, Dermée, Evola. Macchine di ghisa ubbriaca ed innamorata. V. Parnak declama e danza su ritmi di fox-trot americano. Lacerazione ed entusiasmo nell’aristocrazia del pubblico. Thé, morfina, serpente Ea. Ripetizione delle musiche di Satie, Schönberg e Strawinsky.

15 maggio – G. Bottai futurista viene eletto deputato. Di conseguenza imminente assegnazione del Segretario delle Belle Arti al G. Galli. Tutto ciò è molto Dada.

16 maggio – Conferenza Dada e lettura del *Manifesto Dada 1918* di Tzara da parte di J. Evola nell’Aula Magna della R. Università di Roma. Effervescenza grigia e danza omosessuale degli studenti. Applausi degli anarchici: iniezione meccanica regolata con monocolo e guanti bianchi dagli elementi teorici. Tutti i critici si accorgono di cambiar sesso ed evacuano la sala.

3 signorine dell’aristocrazia si rendono amorose di J. Evola e vengono arrestate.

18 maggio – Declamazione di poemi di J. Evola al teatrino delle “Grotte dell’Augusteo”. Il pubblico viene messo sotto la pioggia e le pompe pneumatiche. Il celebre letterato Vincenzo Cardarelli è preso dal panico e desiderando un “torzo” da tirare sulla scena, scaglia la propria testa.

In preparazione: 15 giugno – Manifestazione Dada al circolo “Roma-Parigi”. Chiusura della stagione. Poema a 4 voci di J. Evola: altri poemi di Tzara, Picabia, Ribemont-Dessaignes, ecc.; musiche di Casella, Kodaly, Walden, Auric, Strawinsky.

Interpreti Sig.na Sartori, Sig.na Donati, Sig.ri Evola, Vices-Vinci, Rosati.

- Tous les gens qui ont du goût sont pourris.

Francis Picabia

- Dada è serio

- Talvolta è possible essere eleganti ed aristocratici anche senza frequentare Dada

Julius Evola

- Movimento Dada scrivere a J. Evola

Consultazioni 10 fr. 197 Corso V. Emanuele Roma

- Dada è molto serio

- Dada è eccessivamente serio

- Dada: tea room più azoto in elica di Heine e profumo

- F.T. Marinetti è un piccolo imbecille

- L’arte astratta è Dada

- L’arte astratta non è Dada

- Il est difficile de s’évader d’une prison qui n’a pas de mur

G. Ribemont-Dessaignes

- G. D’Annunzio è un grande imbecille

- J’ n’ai jamais pu que mettre de l’eau dans mon eau

Francis Picabia

Come si spiega che A.G. Bragaglia, autore del trattato filosofico e politico "Fotodinamismo futurista", sei mesi fa, essendo Tzara a Roma, si raccomandava a J. Evola perché facesse in modo che F. Picabia esponesse nella sua galleria, ed ora piange e deplora l'esposizione dadaista che ha compromesso il suo nome di serio e vero artista e la sua casa d'illibata speculazione?

E come si spiega anche che A.G. Bragaglia, due mesi fa, chiedeva a J. Evola che i dadaisti parigini gli comprassero delle pagine della sua audacissima ed organica rivista "Cronache d'Attualità", così come F.T. Marinetti, dopo essersi sentito rispondere che Dada teneva molto poco a simile pubblicità, e se l'avrebbe fatta era unicamente per far piacere a J. Evola, dice con sussiego che egli crede di far opera pietosa a concedere ospitalità ad un gruppo di poveri buffoni, quali noi siamo, in una così austera magione?

[*Julius Evola e l'arte delle avanguardie tra Futurismo, Dadaismo e Alchimia*, Fondazione J. Evola, Roma 1998, pp. 105-108]

LETTERA A TRISTAN TZARA (1921), DI JULIUS EVOLA

Roma, 2.7.21

Vi prego, mio caro amico, di voler perdonare il mio silenzio: la colpa, vogliate crederlo, non dipende dalla mia volontà. Mi trovo in un tale stato di spossatezza interiore che il solo fatto di pensare e di prendere la penna richiede uno sforzo del quale spesso non sono io capace. Questo, da qualche settimana. Vivo in un'atonia, in uno stato di stupore immobile, nel quale si gela ogni attività e ogni volontà. È terribilmente dada. Ogni azione mi disgusta: anche la sensazione la sopporto come una malattia, e non ho che il terrore di passare il tempo che ho davanti a me, e del quale non so che fare.

In tutto ho la percezione molto chiara della decomposizione delle cose che vanno a precipitarsi in un centro, per diventare vento e sabbia. Anche esisteva già in me: come *in spettacolo*: vale a dire, che c'era qualcuno al di fuori che guardava, e prendeva appunti sullo strano avvenimento: da cui la mia arte e la mia filosofia Dada. Attualmente, mi accorgo che non c'è più nessuno nel teatro, che tutto è inutile e ridicolo, che ogni espressione è una malattia: che niente vale ciò che esiste, al di fuori di una gravitazione verso l'oscurità che s'ingrandisce e della quale l'effetto pratico è esattamente la mia spossatezza. Vi prego mio caro amico, di non voler vedere del sentimento in tutto ciò: è ben altra cosa: è più seria, ahimé, in quanto non trovo più la vena di fare meno di questa avventura, che è una conseguenza logica di tutto il processo vitale e intellettuale che ha avuto inizio con l'origine stessa della consapevolezza delle mie facoltà.

Ho pensato spesso a voi, in quanto mi avete detto che una volta siete arrivato ad uno stato simile: che da una parte, date le premesse, capisco molto bene: non solo: ma che devo accettare e rallegrarmene, secondo le idee di negazione che hanno costituito il centro dei miei pensieri da tanto tempo. In fin dei conti, penso di aver a che fare oggi con l'espressione completa e perentoria in quanto

categoria vitale, di ciò che in precedenza viveva solamente come categoria intellettuale in un compromesso d'ordine estetico. Vi assicuro che non vedo la fine della faccenda. Così non lavoro più: per passare un po' del mio tempo, ho fatto un'altra manifestazione dada, che è riuscita molto bene. Spero che ne avrete ricevuto l'invito dai ritagli di giornale che vi ho inviato.

Molte persone si interessano ormai a Dada, e se la stagione non fosse finita, saremmo stati senza dubbio la moda della Roma intellettuale.

Mi dispiace perciò [per] la mia indolenza e la mia stanchezza, che m'impediscono di fare tutta la propaganda che avrei la possibilità di sfruttare: ad esempio, visitare altre città, e dare degli articoli ai giornalisti che me ne chiedono per le corrispondenze in Italia e all'estero. Anche un numero unico che stava per uscire per le mie serate è stato aggiornato. Di nuovo non ho più notizie del gruppo dada di Mantova. Cantarelli sembra passeggiare sulle rive del Garda. Ho ricevuto da J.R. Dessaignes "L'Empereur de Chine", è un libro molto interessante che farò apprezzare ai miei amici; spero che J.R. Dessaignes abbia ricevuto una lettera che gli ho mandato sul suo libro.

Ho anche ricevuto il catalogo del Salon Dada, e ve ne ringrazio infinitamente, così anche per la pubblicazione della mia poesia e per aver messo in risalto i miei quadri. Mi dispiace di non aver potuto inviare i miei oli, ben più importanti.

Marinetti non fa che dire scemenze sul conto di Picabia. Che cosa è successo al riguardo?

Non ho più saputo niente di Arp. È ancora in Italia?

Parlate di partire presto per l'estero. Come sarei contento se potessi rivedervi! Pensate, ad esempio, a Capri, che è un delizioso centro cosmopolita ancora conveniente dal punto di vista pratico: potremo organizzarvi una stagione dada, come diverse persone mi hanno proposto: e, nel contempo, è anche una libertà

nei confronti di noi stessi. Da lì, in seguito è possibile andare in Africa, America, Romania: dove volete. Pensateci. Vi ripeto, sarò oltremodo felice di poter trascorrere qualcuno di questi ultimi giorni della mia vita in vostra compagnia.

Vogliate salutare gli amici. Ancora una volta grazie della vostra lettera, della vostra simpatia e di tutto ciò che avete fatto per me. Con la più grande cordialità vostro

J. Evola

[*Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara*, a cura di Elisabetta Valento, Fondazione J. Evola, Roma 1991, pp. 40-41]

EVOLA NELLA SATIRA DI "CRONACHE D'ATTUALITÀ" (1921), DI ELISABETTA VALENTO

Anche Evola (chiamato quasi sempre Jules) non sfugge agli strali, abbiamo già accennato ai commenti scatenati dal suo "Gehst zu frauen?", e su quasi tutti i numeri del '21 di *Cronache d'Attualità* troviamo un trafiletto a lui dedicato tra cui questo (forse opera dello stesso Bragaglia): "Per conto suo Jules Evola, il pittore romano, dichiara di aver rinunciato all'arte approfondandosi nelle più truculente speculazioni filosofiche. Altri dicono, invece, che egli studi

severamente questa volta, per laurearsi ingegnere. Mi aveva infatti promesso, il giovincello, che per quest'epoca si sarebbe ucciso. Con la rivoltella, egli intendeva sin d'allora. Ha cambiato solo il mezzo, però la parola l'ha mantenuta. Bravo. *Et voilà!*" (settembre-ottobre 1921).

Val la pena, anche a dimostrazione del tipo di satira spesso usata nei trafiletti anonimi, riportarne inoltre un altro, scritto sicuramente da un'altra persona e che compare poche righe sotto, "La notizia che G. Evola si è ritirato dalle cose mondane, abbandonando perfino il Dadaismo, telegrafata a Parigi, in America e in Germania, ha scombussolato la mente di T. Tzara e dei suoi compagni. La Galleria di caucciù di New York s'è pietrificata dallo spavento! Il circolo degli 'idioti' di Monaco ha corso il rischio di acquistar un po' di senno, tanto la notizia è di quelle che 'metton giudizio' ai più forsennati".

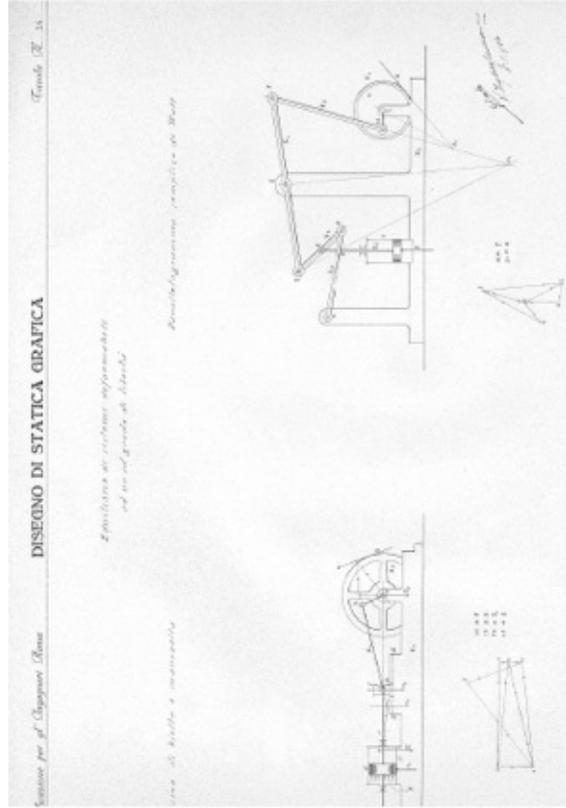
Elisabetta Valento

[Elisabetta Valento, *Homo Faber*, Fondazione J. Evola, Roma 1994, p. 130]

DISEGNO TECNICO (1924) DI JULIUS EVOLA

Regia Scuola d'Applicazione per gl'Ingegneri Roma.

Disegno di Statica Grafica, Tavola n. 14.

Firmato G. Evola, 5.5.924.

DISEGNO DI STATICA GRAFICA

2. L’arte astratta e il dadaismo

Dopo di che, sarà opportuno un breve accenno alle mie esperienze nel campo artistico, sulla linea dell’astrattismo e del dadaismo, benché, come tracce di dominio pubblico, ben poco ne sia rimasto[64].

Ho già detto perché non simpatizzavo troppo coi futuristi. Nel primo dopoguerra fui invece attratto dal movimento dadaista, creato a Zurigo dal romeno Tristan Tzara: ciò, soprattutto per via del suo radicalismo. Il dadaismo non voleva essere semplicemente una nuova tendenza dell’arte d’avanguardia. Difendeva piuttosto una visione generale della vita in cui l’impulso verso una liberazione assoluta con lo sconvolgimento di tutte le categorie logiche, etiche ed estetiche si manifestava in forme paradossali e sconcertanti[65]. Per aver conosciuto “il brivido del risveglio”, i dadaisti proclamavano una “necessità severa senza disciplina né morale”, l’“identità dell’ordine e del disordine, dell’Io e del non-Io, dell’affermazione e della negazione, come radianza di un’arte assoluta”, la “semplicità attiva, l’incapacità di discernere fra i gradi della chiarezza”. “Ciò che vi è di divino in noi – affermava Tristan Tzara – è il risveglio dell’azione antiumana”. “Che ognuno gridi: vi è un gran lavoro distruttivo, negativo, da compiere. Spazzar via, ripulire. La purezza dell’individuo si afferma dopo uno stato di follìa, di follìa aggressiva e completa, di un mondo lasciato fra le mani di banditi che si lacerano e distruggono i secoli. Senza scopo né disegno, senza organizzazione, la follìa indomabile, la decomposizione”. E ancora: “Dada è un microbo vergine”. “Cerchiamo la forza dritta, pura, sobria, unica, non cerchiamo nulla”. Il tratto più caratteristico nel dadaismo era anche la sdrammatizzazione di codeste negazioni, cui si voleva togliere ogni *pathos* traducendole nelle forme del paradosso freddo e della pura contraddizione. “Dada non è serio – diceva ancora lo stesso Tzara. – Non si commuove per le disfatte dell’intelligenza. Con tutte le forze, lavora per l’introduzione, dappertutto, dell’idiozia”. “Il vero dadaismo è contro il dadaismo, si trasforma, afferma, dice nello stesso istante il contrario, senza darvi importanza”. (Si possono trovare tali espressioni nei *7 Manifestes Dada* di T. Tzara, raccolti in un volume uscito poi a Parigi nel 1924)[66]. Esteriormente, queste posizioni non erano prive di una certa analogia

col metodo dell'assurdo usato da alcune scuole esoteriche estremo-orientali – il Ch'an e lo Zen[67] – per far saltare tutte le sovrastrutture del mentale: anche se, naturalmente, in queste lo sfondo è del tutto diverso. Si sarebbe potuto anche riandare alle parole di Rimbaud sul metodo della veggenza ottenuto con uno "sregolamento ragionato di tutti i sensi".

Di rigore, il dadaismo non poteva condurre a nessun'arte in senso proprio. Segnava piuttosto l'autodissolversi dell'arte, in un superiore stato di libertà. Questo a me parve essere il suo significato essenziale; per cui, interpretando il dadaismo come il limite di una specie di dialettica immanente delle varie forme di arte modernissima (nell'appendice ai miei *Saggi sull'idealismo magico*, riprodotta nella ristampa recente del poema a quattro voci *La parole obscure du paysage intérieur*)[68], credetti di poterlo elevare al rango di una vera e propria "categoria" in una delle mie successive opere filosofiche (*Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*)[69]. La conclusione più coerente sarebbe stata il rigetto di ogni espressione artistica, il passaggio ad una vita vissuta allo sbaraglio, come fece Rimbaud quando mise da parte la sua stessa poesia percorsa da illuminazioni dopo aver scoperto che "Io, è un altro"[70]; oppure un giuoco continuo, con una profonda serietà nella leggerezza e una leggerezza nella più profonda serietà. Ma come soluzione intermedia prese piuttosto vita, in tale clima anarchico, l'arte astratta. A quel tempo, la sua formula era un uso dei puri mezzi espressivi staccati da ogni necessità e da ogni contenutismo, per evocare o attestare uno stato di libertà assoluta.

In Italia, fui tra i primissimi a rappresentare la corrente dell'arte astratta, in connessione col dadaismo (conobbi personalmente Tristan Tzara e altri esponenti del movimento). Ne abbozzai la teoria in una piccola pubblicazione del 1920, *Arte Astratta*, pubblicata per le "edizioni Dada" da Maglioni e Strini a Roma, contenente anche alcuni miei poemi e riproduzioni di miei quadri[71]. In essa però l'istanza estetica passava, in fondo, in secondo piano rispetto all'estrinsecazione del conato verso l'incondizionato, mescolato con ripercussioni della crisi dianzi accennata, la cui fase più acuta era corrisposta al periodo delle mie ultime esperienze artistiche. In quella *brochure*, in nome di una "superiore libertà" denunciavo la "aspiritualità" di tutto ciò che viene abitualmente considerato come spirituale, dei valori della "umanità" e della

spontaneità creatrice non meno che delle formule romantiche e tragiche dell’arte. Il clima postulato per l’arte astratta veniva contrapposto all’oscuro, incessante bisogno che trasporta l’uomo, in un eterno circolo[72]. Vi si parlava del senso assoluto dell’Io, con l’imagine di una corrente non ancora canalizzata e arginata, dell’energia originaria prima del condizionamento ad opera dell’uno o dell’altro circuito umano, in sentimenti, creazioni, istinti, entusiasmi, utilità. Dell’insieme, un tratto caratteristico era però il risalto da me dato ad una estraneità spirituale impassibile e dominatrice più che estatica, che per sua espressione precipua avrebbe dovuto avere l’agitazione arbitraria delle forme. A tale stregua, il palese intellettualismo dell’arte più recente lo considerai come un aspetto non negativo, ma positivo, per la prevalenza della volontà sulla spontaneità. Il distacco da ogni contenuto dei mezzi espressivi e il loro uso secondo le infinite possibilità astratte era la tecnica da me indicata per suscitare, attraverso l’arte, presentimenti di uno stato superiore dell’essere, che in quel mio primo scritto associavo perfino al “breve, raro balenìo attraverso la grande morte, la grande realtà notturna della corruzione e della malattia”, rappresentato da esperienze di mistici e di veggenti. Certo, non mancavano sfaldature evasionistiche, in relazione alle mie accennate esperienze personali; però non fino al segno, che non si delineasse un orientamento specifico: al dadaismo facevo il rimprovero di non essere pervenuto sino alla dimensione più profonda (avrei dovuto usare l’aggettivo “metafisica”); attraverso la distruzione, il sovvertimento, l’incoerenza, la contraddizione e l’astrazione esso pensava di liberare la “Vita” (quasi come in un esasperato bergsonismo), mentre per me si trattava di qualcosa di altro, di diverso dalla vita.

In realtà il movimento a cui mi ero associato, tenendo Tristan Tzara in alta stima, doveva realizzare ben poco di ciò che io in esso avevo visto. Se rappresentò di certo il limite estremo e insuperato di tutte le correnti d’avanguardia, tuttavia esso non si autoconsumò nell’esperienza di una effettiva “rottura di livello”[73] di là da ogni arte e di ogni consimile espressione. Al dadaismo fece séguito il surrealismo, il cui carattere, dal mio punto di vista, era regressivo, perché esso per un lato coltivò una specie di automatismo psichico gravitando verso gli strati subconsci e inconsci dell’essere, tanto da solidarizzare con la stessa psicanalisi, e dall’altro lato si ridusse a trasmettere sensazioni confuse di un “dietro” inquietante e inafferrabile della realtà (specie nella cosidetta “pittura metafisica”) senza nessuna vera apertura verso l’alto.

Quanto all’arte astratta, essa doveva finire in una convenzione e in una accademia. Vi è stata una pausa; poi il secondo dopoguerra l’ha vista risorgere e proliferare come un facile e spesso commercializzato prodotto. Andò del tutto perduto, in tale ripresa, il suo valore non di nuovo indirizzo artistico bensì di segno o traccia di una data situazione esistenziale, e soprattutto della tendenza alla trascendenza: valore che per me era stato quello essenziale. Anche se riposta, una certa tendenza alla trascendenza non mancava allo stesso Tristan Tzara. Conservo una cartolina illustrata da lui inviatami dal Tirolo austriaco il 3 settembre 1921, con un simbolismo significativo: era un paesaggio di valle con una chiusa e con uno sfondo di ghiacciai. Sul campanile a freccia della chiesa, sulla croce, Tzara aveva disegnato, quasi rosicrucianamente, un fiore dischiuso, e sulla vetta più alta dello sfondo, una mano con l’indice rivolto verso il cielo[74]. Peraltro, artisti allo sbaraglio che già si erano associati al dadaismo, come l’Aragon, il Soupault, l’Éluard e il Breton, dovevano rientrare più o meno nella normalità assicurandosi un nome nella cultura corrente.

Per quel che concerne i miei contributi in questo campo nel periodo accennato, per la pittura ricorderò una esposizione personale di cinquantaquattro opere tenuta nel 1920 alla Galleria Bragaglia di Roma; seguì un’altra esposizione personale di circa sessanta opere a Berlino alla galleria di *Der Sturm* di Herwart Walden e una seconda esposizione tenuta, insieme a Ciotti[75] e Cantarelli, alla Galleria Bragaglia nel 1921, oltre alla partecipazione a mostre collettive a Losanna, Milano e altrove[76]. Alcune mie opere attrassero l’attenzione di Sergej Diaghilev, il noto direttore dei primi balletti russi. Miei bozzetti per le scene del *Pelléas et Mélisande* di Debussy sono stati ricordati in storie della scenografia italiana di avanguardia[77]. Dei miei quadri, diversi recavano il titolo di “paesaggio interiore” con l’indicazione di una data ora del giorno. Altri erano pure composizioni lineari o cromatiche. Un gruppo minore risentiva ancora del “contenutismo” futurista, anche se nella prima esposizione da Bragaglia usai, per esse, la designazione di “idealismo sensoriale”. Nel 1921 smisi del tutto la pittura. Esaurita la esperienza, andai oltre. Buona parte dei miei quadri è andata dispersa. Solo dopo circa quarant’anni, dal 1960 al 1963, qualcuno in Italia e in Francia ha riportato l’attenzione su quei miei contributi, per il loro valore storico di anticipazioni. Fu anche organizzata una esposizione retrospettiva, che riscosse successo[78]. Uno dei quadri si trova nella Galleria d’Arte Moderna di Roma[79].

Nel campo della poesia, pubblicai qualcosa in alcune riviste francesi, a parte i poemi in appendice di *Arte Astratta*. Più degno di rilievo è forse il poema in francese *La parole obscure du paysage intérieur*, uscito nel 1920 per la Collection Dada in sole 99 copie numerate. Apprezzato dai principali esponenti del dadaismo, esso chiuse la mia esperienza nel campo dell'arte d'avanguardia. Ho acconsentito alla sua ristampa quattro decenni dopo, per le edizioni Scheiwiller, anche per significare che io non rinnego affatto le mie passate esperienze e che sono lungi dal considerarle come dei "peccati di gioventù"[80]; ho però avuto cura di spiegare la situazione e il periodo in cui il poema nacque: senza di che, il riapparire di quella composizione avrebbe costituito motivo di perplessità per coloro che mi conoscono solo per la mia attività più recente d'orientamento "tradizionale"[81].

Per un cenno, se la tecnica del poema era quella della poesia astratta e della cosiddetta "alchimia delle parole" (le parole usate soprattutto nelle combinazioni delle loro frange evocative dissociate dal senso reale[82]), tuttavia esso aveva anche un contenuto perché vi si descriveva una specie di dramma interiore, la cui chiave era indicata in un detto d'inspirazione gnostica: "Si ridestò al Grande Giorno e per aver creato le tenebre conobbe la luce". Nel poema prendevano alternativamente la parola quattro personaggi i quali stavano a rappresentare date tendenze dello spirito. L'uno incarnava la volontà di un superamento distruttivo e dissolutivo, il secondo – un personaggio femminile – l'elemento umano, affettivo o sentimentale (l'"anima"), il terzo l'"astrazione disinteressata" nella rarefazione creata via via nel "paesaggio interiore", non disgiunta da una ironizzazione, l'ultimo la "contemplazione descrittiva", fungendo come una specie di coro, registrando cioè le trasformazioni che si susseguivano nel paesaggio. Il tema fondamentale era quello della oscurità esistenziale, della sorda, incessante gravitazione che sta al fondo della vita umana. Distruzione e rarefazione vi intervenivano, pel presentimento di una superiore libertà e per effetto di un diverso impulso. La parola "iperbole" – la curva che tende asintoticamente all'infinito – chiude il poema, il quale fu anche recitato dinanzi ad un piccolo pubblico di invitati in un *cabaret* romano del tempo (alle "Grotte dell'Augusteo"), con accompagnamento musicale (Schönberg, ecc.).

Altre poesie scritte in quel periodo edite e inedite (come influenza, gli antecedenti erano soprattutto Rimbaud, Mallarmé e il Maeterlinck delle *Serres Chaudes*) sono raccolte in un volumetto intitolato *Raâga Blanda*[83]. Ad un certo momento si pensò ad organizzare un tiro birbone. Una mia conoscente, amica di Papini, avrebbe dovuto presentargli i poemi chiedendo una sua prefazione per la pubblicazione, indicandone come autore, con un nome immaginario, una persona che si sarebbe uccisa giovanissima. In effetti, la persona che aveva attraversato, nei loro aspetti contingenti e problematici, quelle esperienze ai margini dell'arte d'avanguardia era morta. Invece, nei termini di un documento dell'"astrattismo e del dadaismo" a carattere retrospettivo, il volumetto ha avuto una edizione normale nel 1969, a cura dell'editore Vanni Scheiwiller di Milano. Non scrissi, però, poesie né dipinsi più dopo la fine del 1922[84].

Bibliografia

Sul dadaismo:

Georges Ribemont-Dessaignes, *Storia del dadaismo*, Longanesi, Milano 1946.

Hans Richter, *Dada Arte e Antiarte*, Mondadori, Milano 1956.

Arturo Schwarz (a cura di), *Almanacco Dada*, Feltrinelli, Milano 1976.

Francesco Tedeschi, *Dadaismo*, Mondadori, Milano 1991.

Su Evola, il dadaismo e le avanguardie: *Bleu*, ristampa anastatica a cura di Arturo Schwarz, Mazzotta, Milano 1970.

Claudio Bruni, *Evola Dada*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

Gabriella Chioma, *Considerazioni su Raâga Blanda*, in *Arthos*, nuova serie, a. XII, n. 16, 2008, numero speciale contenente gli “Atti del convegno su Evola – a 110 anni dalla sua nascita”.

Vitaldo Conte, *Evola in Arte Astratta*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

– *Maschere di Evola come percorso controcorrente*, in *Studi Evoliani 2008*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2009.

Pablo Echaurren, *Evola in dada*, Settimo Sigillo, Roma 1994.

Julius Evola e l'arte delle avanguardie. Tra Futurismo, Dada e Alchimia, a cura di Carlo Fabrizio Carli e Francesco Tedeschi, Fondazione J. Evola, Roma 1998.

Julius Evola. Arte come alchimia, mistica, biografia, Reggio Calabria, Castello Aragonese, 2 dicembre 2005-6 gennaio 2006, a cura di Vitaldo Conte, Iiriti editore, Reggio Calabria 2005.

Julius Evola: dalla trincea a dada, DVD, Orion Film-Barbarossa, Milano 2006.

Julius Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di Elisabetta Valento, Fondazione J. Evola, Roma 1994.

– *Ricordo di Tristan Tzara*, in *Il Secolo d'Italia*, 16 gennaio 1964, ora in Julius Evola, *Il Secolo d'Italia (1952-1964)*, a cura di Gian Franco Lami e Roberto Guantario, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Andrea A. Ianniello, Federica Franci, *Evola dadaista*, Vozza, Santa Maria a Vico 2011.

Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923), a cura di Elisabetta Valento, Fondazione J. Evola, Roma 1991.

Gennaro Malgieri, *La poesia come ricerca*, in *Modernità e tradizione. Aspetti del pensiero evoliano*, Settimo Sigillo, Roma 1987.

Renzo Margonari, *Cantarelli e Fiozzi: futurismo e dadaismo a Mantova*, s.e., Mantova 1976.

Marco Rossi, *Avanguardia, Esoterismo e Tradizione contro il mondo moderno*, in AA.VV., *Julius Evola. Mito, azione, civiltà*, a cura di Riccardo Paradisi, Il Cerchio, Rimini 1996.

– *L'avanguardia che si fa tradizione: l'itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni Trenta*, in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su J. Evola*, a cura di Mario Bernardi Guardi e Marco Rossi, Pellicani, Roma 1995.

Elisabetta Valento, *Homo faber. Julius Evola fra arte e alchimia*, Fondazione J. Evola, Roma 1994.

<u>Sul buddhhismo zen</u>:

Julius Evola, *Lo Zen*, Fondazione J. Evola, Roma 1981.

– *Lo Zen e l'Occidente*, in *Oriente e Occidente*, saggio introduttivo di Angelo Iacovella, Edizioni Mediterranee, Roma 2001.

Daisetz Taitaro Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, Edizioni Mediterranee, Roma 1975-78.

Deshimaru Roshi Taisen, *Zen e arti marziali*, Il Cerchio, Rimini 1990.

<u>Sul surrealismo</u>:

Flaminio Gualdoni, *Surrealismo*, Skira, Milano 2008.

Michel Sanouillet, *Metafisica, Dada, Surrealismo*, Fabbri, Milano 1975.

DOCUMENTI

DADALOGIE (1920 C.), DI JULIUS EVOLA

Il manoscritto di questo testo in forma di manifesto, del 1920 circa, rimasto inedito all'epoca, è stato pubblicato sul catalogo della mostra milanese in occasione del centenario evoliano.

DADALOGIE

1 Poser Dada veut dire : nier Dada. Il s'en suit que Dada, en se posant, se nie ; mais justement en tant qu'il se nie, il se pose réellement comme Dada, et il jouit absolument de soi-même comme d'une négativité labile et absolue que rien ne saurait réduire à l'impuissance.

2 La position de Dada – qui est sa négation – est Dada en tant que déterminé ; c'est-à-dire : a) Dada comme norme de réaliser Dada (destruction, indifférence, contradiction etc.) b) Dada comme expression (art ou vie dans les formes de dada). Les déterminations sont donc à affirmer car en tant que telles, elles sont ce qui, seul, peut déréaliser Dada, ce qui peut délivrer Dada de Dada ; c'est-à-dire, rendre Dada Dada.

3 Conformément à cela : quiconque maudit Dada, délire dada ; celui là est Dada. Quiconque veut déjà trouver Dada dans Dada posé, nié la négation de Dada, donc en réalité pose Dada ; celui là est [illegible] de pas Dada

4 Il s'en suit que Dada dit très dogmatiquement merde à tout ce qui précède.

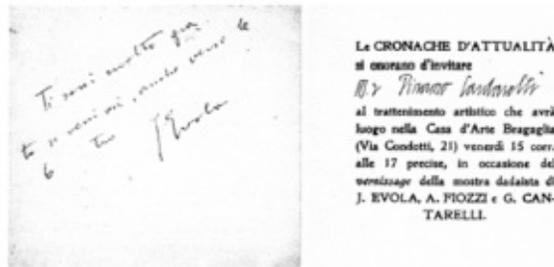
J. EVOLA

[*Julius Evola e l'arte delle avanguardie. Tra Futurismo, Dada e Alchimia*, Fondazione J. Evola, Roma 1998, pp. 68-69]

INVITO PER LA MOSTRA DI EVOLA, FIOZZI E CANTARELLI (1921)

Il biglietto è inviato al futurista Dinamo Cardarelli

Le CRONACHE D'ATTUALITÀ
si onorano d'invitare

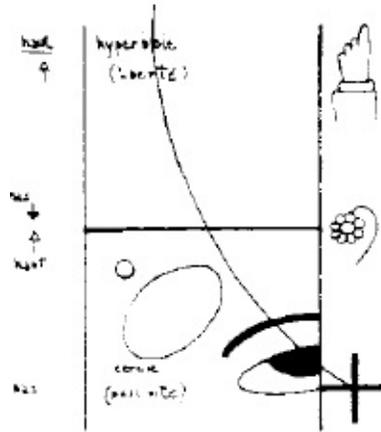
al trattenimento artistico che avrà luogo nella Casa d'Arte Bragaglia (Via Condotti, 21) venerdì 15 corr. alle 17 precise, in occasione del *vernissage* della mostra dadaista di J. EVOLA, A. FIOZZI e G. CANTARELLI.

[Catalogo Autografi n. 47, LIMA Antiqua Studio Bibliografico, Lucca]

LETTERA A TRISTAN TZARA (1921), DI JULIUS EVOLA

Parte iniziale di una lettera manoscritta autografa di nove facciate. Non datata, può essere collocata alle fine del '21, probabilmente a novembre. Le note al testo sono di Elisabetta Valento.

Caro Tzara,

ho appena ricevuto con grande piacere la vostra lettera. Vi invio con questa un esemplare di “La parole obscure du paysage intérieur”: è una specie di documento di un episodio della mia vita: se vi è del romanticismo, la colpa non è mia: del resto oggi non sottoscriverei questo poema, anche se ci tengo un poco (...)[85] lo stesso. Credo che ciò che volevo esprimere è – direi – il piano inferiore dada: dopo che la “porta si chiude dietro di noi”, restano gli “elementari” della vita umana; contro l’elemento del sentimento *Lilan* si oppone la volontà *Ngara* (sapete che ruolo svolge in me la volontà), che determina il cammino verso l’astrazione, verso Dada. È là che l’individuo, se vuole ancora camminare, deve giungere. Tutto il poema è il preludio a Dada, perciò la sofferenza può ancora trovare posto vicino alla volontà, in quanto l’umanità non è ancora completamente assorbita, dall’astrazione, e Lilan *il femminino che, solo, permette il dolore* esiste ancora sino alla fine del poema. Alcuni fattori teorici alimentano lo slancio verso l’astrazione, accanto alla volontà: c’è il motivo del “cerchio” *“sangue in forma di cerchio, sangue in forma di Croce”* : vale a dire, dell’inutilità dell’attività, che vuole solamente sé, il suo proprio movimento che si richiude in se stesso *cerchio* , e i cui scopi non sono che pretesti per la “sete” di libertà dell’individuo. E questa attività determina ogni realtà umana, attraverso le diverse categorie; a causa di esse siamo come crocifissi *cfr. gli Orientali, Platone, Cristo, gli Egiziani con il mito di Osiride, non esista che questa grande ombra e dei cerchi* . Questa conoscenza si ricollega al concetto del Serpente Ea *che figura tanto spesso nelle mie poesie* simbolo della necessità sul piano anti-reale, ossia la sensazione di ciò che diverrà “cerchio”, non appena che, uscito dall’oscurità, prenderà forma. / Analogia di Ea[86] con le *Mutter* di Goethe[87], la “*Grande Curva*” di Ibsen[88], il motivo di “Alberico in Wagner”[89] ecc. / Il secondo elemento della conoscenza è quello dell’“Alpha”, vale a dire, di una teoria della libertà, dell’inizio di una sorta di non-agire di Lao Tze *nella comprensione della quale la Sfinge s’illuminerà e le cose si dilateranno con freschezza nel vostro cervello fino alla cattedrale siderale. Accanto alla conoscenza, causato dalla conoscenza stessa la quale, dopo che la “porta si chiude dietro di noi”, è al medesimo tempo azione* /, c’è un cambiamento del paesaggio interiore descritto da Raaga: e Mr. Hhah, il quale credo è il fratello di Mr. Aa l’antifilosofo[90], raccoglie i frutti dei diversi avvenimenti, realizzando sempre di più la sua personalità astratta, ossia, la sua mancanza di personalità.

Infine, vi spiegherò ciò che intendo per “iperbole”. Supponete di avere dell’olio e dell’acqua nello stesso bicchiere: a causa della diversa densità i due liquidi si disporranno in due strati: evidentemente, il piano di separazione sarà, per l’acqua, che si trova sotto, quello supremo, mentre per l’olio, che è sopra, sarà il più basso. Così abbiamo una certa Weltanschauung, meravigliosamente esposta nel vostro “Manifesto 1918”, che è essenzialmente negativa, e di cui i principi sono (oltre l’assenza di principi) il “tutto è uguale e tutto è senza uguale”, il non agire, la “grande oscurità”, il “leit-motif dell’inutilità” ecc., principi che si riassumono, dal punto di vista filosofico, nell’imperativo morale dell’indifferenza e della “virtualità immobile” (in Ribemont-Dessaignes la morte de “L’Empereur de Chine” è molto significativa). Ora, io penso che questa posizione, che avevo creduto definitiva, possa, al contrario, esse un punto di partenza: che può ben essere simboleggiata dal piano di separazione dell’olio con l’acqua di cui parlavamo sopra, per colui che è in basso, nella mischia, nell’umanità, è il supremo (e per una tale persona non può che essere il supremo), mentre per colui che è veramente distaccato dalla vita, dal “cerchio”, questo piano può essere il punto di partenza per una nuova vita, e dunque, il suo punto più basso. Questa nuova vita è il regno dell’iperbole, che, come la chiamavano i greci, è “Madre, sorella e figlia di se stessa”: è l’attività disinteressata: ossia, la libertà. E così Ngara uccide alla fine, in una tirata romantica, anche la posizione negativa, *distrugge la distruzione*: la Lilan cessa di vivere. Hhah parla ancora. Poi la volontà dà il tema: “sangue in forma di iperbole, iperbole”. Dopo inizierà la vita ultima, il 2° piano Dada. Ma ciò non appartiene più all’espressione.

Come vedete, questo poema è per me molto significativo. E non potete immaginare come sono impaziente di conoscere il vostro giudizio sulla mia posizione, che ora suppongo vi è del tutto nota.

Non voglio aggiungere, continuando a parlare della mia malattia, considerazioni filosofiche: me ne vorrete, forse. Solo, mi sembra che l'indifferenza sia una posizione pessimista, in quanto nega la possibilità di creare, che contemporaneamente afferma contraddicendosi, nella possibilità stessa che essa ha di esistere come indifferenza. A Dada corrisponde un'attività come un'altra, è ben evidente altrimenti Dada non avrebbe nessuna realtà, essa ci conduce a questa verità: la libertà non esiste che nella virtualità immobile, nel lasciare che i delinquenti si dilanino fra loro e distruggano il mondo abbandonato alle loro mani. Ma la virtualità è fuori del tempo, mentre l'uomo è nel tempo: e se l'uomo si lascia andare, non è perché esiste la virtualità nell'uomo, ma è ciò che la virtualità rispetta, vale a dire il "cerchio", che continua ad esistere. L'unica soluzione, date le premesse, sarebbe il suicidio metafisico, ossia uccidersi non con un mezzo esteriore, ma con un atto di volontà / e sapete che ciò è possibile, che secondo le teorie di Lao-Tze e di Buddha esiste una scuola orientale, Mahayana, le cui discipline rendono possibile questa specie di suicidio . *È ciò che penso di fare da qualche mese. Ma questa soluzione perfetta, in quanto scomparendo, ci fa affermare che esiste qualcosa, una necessità qualunque, della quale non possiamo fare a meno; e se è per la libertà che noi abbiamo cominciato, con questa soluzione diciamo, anche se vicini all'indifferenza, che una libertà non esiste, e che la nostra aspirazione non può soddisfarsi che negando se stessa attraverso la morte fisica: ma accanto alla libertà nella morte*

anche “vivente” se volete / resta la macchia oscura della realtà pratica che determinava la nostra umanità e sulla quale non abbiamo alcun potere. Per me, se si vuole ancora vivere, è questa realtà che bisogna risolvere, è questa macchia che dobbiamo cancellare, in quanto solamente l’*imperatore* ha il diritto di morire o di essere Dada. Perché fare ciò, a che scopo? voi mi domandate. Per niente – vi rispondo – per nessuno scopo: per lo meno, per niente che si ricolleghi all’esterno: come l’attività, per provare una nostra antica *nobiltà*, ci ha condotto verso uno scopo in basso fino a Dada, così ci guiderà da Dada in alto senza uno scopo, seguendo il cammino dell’iperbole. La necessità disinteressata del seme che si sviluppa in pianta / dal cerchio a Dada *, è necessità stessa che trasformerà la pianta in fiore. Fare a meno delle cose che non si hanno è facile; ma la luce è nel fare a meno delle cose che si hanno: e qui non si tratta solo del campo morale, ma anche del campo fisico: solo un mago può veramente morire.* Me lo avete appena detto: vedete adesso quanto la *morte* mi sia cara, e non più la vita: lo credo bene /.

Esiste un mito che conoscete bene, suppongo, e la cui importanza sta nel ritrovarsi in tutte le religioni e le filosofie inziatiche comuni: è che l’uomo è un Dio decaduto; che il compito dell’uomo è di redimersi dalla materia e dal desiderio, per riscattarsi riscattando il Dio malato che è in lui: “poiché crea le tenebre, conosce la Luce”. Vi ho detto della forte impressione che la vostra cartolina dal Tirolo mi aveva causato: ecco cosa vuole significare: sulle costruzioni umane / come risultato della conoscenza / una *croce*: ma sulla croce della sofferenza, risplende il fiore che avete tracciato: *dada* sorriso inerte; ma al fondo, sulle montagne, una mano indica in alto, il cielo: il sentiero dell’iperbole. Su di un cartoncino, avete indicato tutto ciò che di più elevato esiste nella saggezza del mondo: in questo piccolo cartoncino siete stato immenso come nessuno lo è mai stato: Buddha, Cristo, Platone, Rosenkreutz, Kant, tutto è riassunto in quei due segni che la vostra mano ha tracciato su una banale cartolina.

[*Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara*, a cura di Elisabetta Valento, Fondazione J. Evola, Roma 1991, pp. 44-48]

Paesaggio interiore ore 17

Olio su tela, cm 95 x 83 (Galleria d’Arte Moderna di Roma)

[Fotografia di Oscar Savio]

PRESENTAZIONE DELLA MOSTRA A "LA MEDUSA" (1963), DI ENRICO CRISPOLTI

Questo il testo, firmato da Enrico Crispolti, contenuto nella brochure *che venne diffusa nel corso del* vernissage *della retrospettiva evoliana del 1963. Tutte le note sono dei curatori.*

A chi oggi il nome di Giulio Evola (notissimo, invece, per la sua attività più caratteristica, nel campo degli studi teoretici e spiritualistici) ricercasse anche nei più agguerriti repertori storici dell'arte contemporanea in Italia, come da quello del compianto Lavagnino a quello di Maltese, sarebbe riservata una notevole disillusione: praticamente fatica sprecata!

Il nome di Evola si rintraccia invece in un'attenta antologia di *Dada* come quella curata a New York da Robert Motherwell (il ben noto esponente dell'*action painting* nordamericana), e pubblicata nel 1951 nei *Documents of Modern Art* di Wittenborn[91].

Ed è appunto mosso dalla curiosità per quel nome annotato da Motherwell, di un "dadaista" italiano, autore addirittura di un volumetto intitolato *Arte Astratta*, pubblicato nel 1920, a Roma, e d'altra parte ritrovandolo, attraverso la documentazione offerta dal primo volume degli *Archivi del Futurismo*[92], fra gli espositori italiani nella famosa mostra internazionale a Ginevra, nel 1920-21, ho iniziato nel '58 qualche ricerca per arrivare, da un nome, a delle opere concrete.

Del resto la partecipazione dadaista di Evola era stata intanto anche ricordata nel volume su *Dada* di Willy Verkauf[93], nel '57, e nella grande ed importante

retrospettiva del movimento al Kunstverein di Düsseldorf, nel ’58.

È stato Anton Giulio Bragaglia a darmi le indicazioni necessarie per arrivare ai dipinti di Evola, ed anzi proprio al loro autore, del resto romano, che sono andato a cercare all’inizio del ’59. Evola mi era parso un bel po’ sorpreso dalla curiosità di un giovane per un aspetto da lui considerato del tutto marginale e circoscritto[94]. Tuttavia la qualità così esplicita ed intensa dei quadri, che ho subito incontrato alle pareti, praticamente nel lotto che qui si espone, mi convinceva che l’episodio da quelle prove rappresentato era invece tutt’altro che marginale e superfluo nel quadro di una non sommaria ricostruzione delle vicende della cultura figurativa d’avanguardia in Italia fra la fine degli anni Dieci e l’inizio degli anni Venti.

All’inizio del ’60 ho potuto così segnalare, in un breve accenno, l’opera pittorica e l’azione teorica a favore dell’“arte astratta” di Evola nel fascicolo dedicato allora dalla rivista torinese “Notizie” al tema del secondo Futurismo italiano, suggerendo nell’occasione qualche elemento per ricostruire appunto la partecipazione italiana al Dadaismo. E da allora ho insistito più volte sull’opera di Evola, sia appunto a proposito della seconda generazione futurista italiana, che più recentemente di Balla, del quale, come pittore, Evola è stato praticamente un allievo[95].

Ma, aldilà dei riferimenti e degli accenni, è stata Maria Drudi Gambillo a ripresentare per la prima volta dipinti di Evola, in quella significativa e vivace rassegna *Dopo Boccioni*, organizzata da Claudio Bruni proprio qui alla Medusa, e – con apparato critico – nel ricco quaderno pubblicato dalla stessa galleria in collaborazione con le Edizioni Mediterranee[96] verso la fine del ’61, e quindi a darne un’ulteriore testimonianza nel secondo volume degli *Archivi del Futurismo*, l’anno seguente.

Evola si ribella in realtà quando si parla a proposito della sua pittura di Futurismo, o, tanto peggio, di Secondo Futurismo. Naturalmente si tratta di schematizzazioni di comodo: tuttavia è vero almeno che un problema “Evola pittore” si è configurato proprio soltanto nell’ambito degli studi e delle ricerche

sulla fase conclusiva del Primo e l'inizio appunto del Secondo Futurismo.

Ed è d'altra parte in quegli anni di confluenza dalle posizioni più diverse (quando in particolare la tradizione di dinamismo pragmatico futurista quasi addirittura si sposa con la tradizione idealistica e misteriosofica della metafisica dechirichiana) che si configura appunto, tra Prampolini ed Evola, la partecipazione italiana al Dadaismo, cui più propriamente Evola stesso appartiene.

Comunque Evola ha ragione, nel senso almeno di ricordare la folta polemica che Dada svolgeva proprio contro il Futurismo italiano (pur essendone, in molti aspetti, uno degli eredi più evidenti ed autorizzati), e proprio in direzione in fondo spiritualistica, come riscatto all'estremo atto creativo individuale quale massima espressione di libertà e supremazia spirituale, contro le imposizioni convenzionali della società borghese e benpensante.

Tuttavia la "fortuna" della sua pittura – che data lungo pochi anni, dal 1915 al '21 – è assai simile a quella degli esponenti particolarmente della seconda generazione futurista, ma anche dello stesso Balla, il cui lavoro, ancora fervidamente creativo, dalla fine della prima guerra mondiale al '30 circa, è stato appena di recente considerato nella dovuta attenzione. Su Evola pittore era caduto infatti il silenzio, come su Fillia o su Mino Rosso, come addirittura s'era liquidato tutto il Prampolini anteriore alla sua ultima definizione "astratta".

Fortunatamente da circa cinque anni c'è stata una salda ripresa di interesse per questi episodi, e si sono fatte ricerche sufficientemente esaurienti per conoscerli nel loro vero volto, nel loro valore, nel loro impegno. Qualcuno può ancora illudersi d'essere creduto raccontando storielle sull'impotenza di pittore di Fillia, invece agguerrito polemista e teorico: ma sono là i quadri a smentirlo nei fatti, così chiaramente da non concedergli appello!

E poi oggi Guttuso può non a torto esaltare Léger, ma negli anni Trenta il suo nome e la validità della sua opera erano difesi in Italia da "Stile Futurista", da

Prampolini e da Fillia, loro più autorizzati compagni. Occorre dunque, come del resto ho ripetuto più volte, considerare anche l’importanza culturale di questa avanguardia che in un’Italia completamente restauratrice e borghese, ed ignara, si batteva per divulgare e tessere relazioni con nomi e fatti, che oggi ci sono più che ovvi, ma che rappresentavano allora le malnote punte di diamante della situazione europea di rottura.

E così Evola era in rapporto con Tzara, con Arp, ed i neoplastici olandesi; e su *Bleu* che era un po’ l’organo pubblicistico del gruppetto “dadaista” formato da Evola stesso con Fiozzi e Cantarelli, s’incontrano fra ’20 e ’21 testi o riproduzioni di Van Doesburg, Reverdy, Tzara, Picabia, Aragon, Ernst, Éluard, Mondrian, Däubler, Ribemont-Dessaignes, Dermée.

Bleu appunto, con la prima serie di *Noi*[97] (1917-1919), curata da Prampolini, polarizza la partecipazione dadaista italiana, succedendo anzi in certo modo alla rivista prampoliniana, e coprendo all’incirca gli anni che corrono fra la prima e la seconda sua serie. Del resto Prampolini ed Evola uscivano ambedue dalla scuola di Balla, anche se in tempi diversi, ed è proprio intorno alla personalità di Balla che si è formato quel gruppo astratto romano (come situazione culturale, piuttosto che come effettiva équipe) che ha dato vita, nella seconda metà degli anni Dieci e particolarmente appunto all’inizio degli anni Venti, e con varie tendenze, alla salda affermazione in Italia di una ricerca non-figurativa, prima delle esperienze del giovanissimo Fillia e dei suoi amici torinesi alla metà degli anni Venti, e poi di quelle classiche e rigorose (salvo Fontana, e in parte Licini) del gruppo lombardo raccoltosi attorno alla Galleria del Milione, nel corso degli anni Trenta.

Gruppo romano che, oltre il capofila Balla, registrava la presenza breve di Depero, e appunto il solido lavoro di Prampolini e di Evola, come le ricerche – anche se non altrettanto non-figurative – di Pannaggi, di Paladini e di De Pistoris.

Se tutto ciò comunque può suggerire l’opportuna collocazione culturale dell’opera di Evola, è poi sulla qualità intensissima dei dipinti che vorrei si

portasse l’attenzione: opere che, è facile accorgersi, non sono indebitate ad alcuno prossimo, né a Balla, né a Prampolini, ed anzi se ne differenziano con un’autorità e sicurezza che fanno veramente rimpiangere un abbandono così prematuro della pittura da parte di questo singolare personaggio. In quei pochi anni d’attività pittorica Evola ha tenuto una personale alla Casa d’Arte Bragaglia, a Roma, nel ’20, un’altra personale alla Galleria *Der Sturm*, di Walden, a Berlino, nel ’21, quindi ancora una mostra “dadaista” a tre, con Fiozzi e Cantarelli da Bragaglia, sempre nel ’21; ed inoltre ha preso parte, nel ’19 alla mostra futurista a Palazzo Cova a Milano, nel ’20-’21 appunto alla mostra internazionale d’avanguardia a Ginevra, e nel ’22 al *Salon Dada*, alla Galerie Montaigne, a Parigi.

Nel catalogo della sua personale da Bragaglia nel ’20 Evola periodizzava il proprio lavoro esposto secondo due “tendenze”: l’“idealismo sensoriale”, dal 1915 al ’18, e l’“astrattismo mistico”, dal ’18 al ’20 (e si potrebbe aggiungere, oggi: e oltre). Potremmo adottare la stessa distinzione per le opere qui esposte che costituiscono un catalogo quasi completo di quelle superstiti.

L’“idealismo sensoriale” è chiaramente legato al dinamismo futurista, con qualche suggestione di sintesi dinamica e cromatica di Balla (ma con una tematica se mai – benché in realtà non vi ha nulla a che fare – piuttosto alla Severini: il cabaret, ecc.), ma soprattutto – come è stato sottolineato a proposito dei due quadri esposti qui alla Medusa nel ’61 e commentati in *Dopo Boccioni* – con scoperte suggestioni e ascendenze oscillanti fra il secessionismo viennese e lo spiritualismo panico del *Blaue Reiter*.

Evola naturalmente si muoveva, con un’intensità vivissima di contatti e di presenze, nell’ambito di una cultura europea d’avanguardia quanto mai raffinata e scaltrita, dopo la fase brusca di rottura operata dall’Espressionismo, dal Cubismo e dal Futurismo, e portata a soluzioni per molti aspetti sincretistiche, ad attenzioni molteplici, e ad una fiducia particolare nell’abbandono fantastico e creativo. E d’altra parte il suo “dadaismo” è singolarmente piuttosto – sul piano formale – “costruttivo” che non radicalmente eversivo; il che era poi la condizione di un settore non indifferente del movimento stesso. E l’opera pittorica di Evola si colloca infatti, agevolmente, accanto a quella di un Christian

Schad (con rispondenze anche per la “prima tendenza”, prossima al Futurismo), di un Vilking Eggeling, di un Hans Richter (ambedue come pittori naturalmente; e qui mi riferisco piuttosto alla seconda “tendenza”, “astrattista”), e ancora di una Sophie Taueber-Arp, e di una Hannah Höch (sempre per la tendenza “astrattista”).

E con Schad, per esempio, Evola progettava all’inizio del ’21 a Roma un “Jazz-band Dada hall”, con in programma “musiche di Strawinsky, Casella, Auric, Defosse, ecc.”, e, “fra le attrazioni, un Hésitation con declamazione simultanea di Dante, un fox-trot per istrumenti a percussione e colpi di revolver, ecc.”[98].

Evola infatti era promotore a Roma di vivaci manifestazioni “dadaiste”, con declamazioni, ecc.

Ed era allora in piena seconda “tendenza” della sua pittura, quella appunto che se nel ’20 definiva egli stesso “astrattismo mistico”, ha poi subito più esplicitamente qualificato come “dadaista”, nel senso almeno di risultare più rispondente alla tesi del testo teorico *Arte Astratta*, pubblicato appunto – s’è detto – nel ’20 a Roma, all’insegna di “Collection Dada”. Tendenza, come si può vedere, questa seconda, appunto non-figurativa, e tuttavia soltanto vagamente costruttivista e purista, in quanto piuttosto fitta come di una complessa gamma di simboli non-figurativi, da geometrizzanti e uniformemente campiti, a lineari, a nervature, a nebulosità addirittura, e sempre in un cromatismo intensissimo, anzi, quasi, in molti casi, scopertamente “artificioso”, per argentature ed altro, e gamme cariche e del tutto spiegate ed insomma ancora con tutta quella ricchezza spettacolare (ancora di lontana eco secessionista) che vi veniva a spiritualizzare la cadenza materialistica delle classiche commisurazioni puriste (si pensi a Jeanneret – il futuro Le Corbusier – ed Ozenfant, in confronto).

Qui la non-figurazione era in diretta funzione allusiva dell’“interiorità”, della “spiritualità” – anche in senso kandinskyano – insomma: ed infatti diversi di questi dipinti si chiamano appunto *Paesaggio interiore,* con ulteriori aggettivazioni come *ore 16*, *intervallo*, ecc. ed in queste prove – sulla cui straordinaria qualità e felicità inventiva vorrei si portasse particolarmente

l’attenzione – Evola è completamente indipendente sia da Balla che da Prampolini, pur operando – in certo modo – accanto ai due quali punte, in quel momento, dell’avanguardia romana. Al creativismo formale fantastico di Balla, Evola oppone uno spiritualismo assoluto, nell’analitica, quasi, della propria “interiorità”; ed ancor più questo spiritualismo contrasta con il fisicismo formale prampoliniano. E mentre, sia pure in modo diverso, tanto Balla quanto Prampolini preannunciano nelle loro soluzioni non-figurative di allora la chiarezza formale tipica del Concretismo europeo fra le due guerre, l’“astrattismo” di Evola è piuttosto fedele a quella congerie immaginativa fitta di forme e di simboli, della non-figurazione mitteleuropea appunto dopo il *Blaue Reiter*, con reminiscenze secessioniste, componenti cubiste e futuriste (le prime estranee tuttavia ad Evola, e le seconde circoscritte – s’è detto – ad un momento problematico), ed aspirazioni puriste, che rappresenta anche appunto in fondo l’aspetto non-figurativo del sincretismo Dada.

Arte Astratta è l’esaltazione dell’“arte come una elaborazione disinteressata, posta da una coscienza superiore dell’individuo, trascendente ed estranea perciò dalle cristallizzazioni passionali e di esperienza volgare”[99]: “Il sentimento estetico va posseduto come *ombra* mistica; dall’altro lato, come una vitale *Weltanschauung*: filosofia, arte, morale, esperienza volgare, scienza, tutto ciò deve esser fuso ed in uno risolto nella proprietà indeterminata del *momento* estetico. Esso si baserà sul *volere* fondamentale / pura volontà di vivere / anzi che sulla forma e sull’agitazione fenomenica”[100]. “Il puro sentimento estetico è sentimento interiore ed inesprimibile dei mezzi espressivi presi nelle loro infinite possibilità astratte nel loro valore assoluto disinteressato / senza contenuto né fine.”[101]

Ed è appunto nel Dadaismo che “l’arte ha, finalmente e per la prima volta, trovata la sua soluzione spirituale”[102]: “ritmi illogici ed arbitrari di linee, colori, suoni e segni che sono unicamente segno della libertà interiore e del profondo egoismo raggiunto (“Arte è egoismo è libertà”[103], ha detto prima); che non son mezzi che a se stesso; che non vogliono esprimere nulla, completamente. Qua e là è superata altresì la necessità di espressione. L’arbitrio e il capriccio son realizzati: Marcel Duchamp fa un quadro Dada con una riproduzione della Gioconda con in più un paio di baffetti e una formula chimica; Francesco

Picabia fa una *Sainte Vierge* colla macchia d'inchiostro di un calamaio rovesciato; un altro fa un poema col *defilé* delle 24 lettere dell'alfabeto. Il *Manifeste Dada 1918* ed i *25 poèmes* di Tristan Tzara, i legni di Hans Arp rappresentano l'espressione dello stato più alto di purità, di coscienza e di proprietà dell'intimo e profondo Io, che mai si sia avuto dall'inizio dei tempi fino ad oggi"[104].

Ma Dada era anche, per Evola, il modo di fendere l'oscurità opprimente del materialismo moderno: il modo di fendere ancora, si potrebbe dire, provvisoriamente.

Così si conclude il volumetto pubblicato nel '20: "L'arte astratta non potrà essere storicamente eterna ed universale: questo, *a priori* – Plotino, Eckhart, Maeterlinck, Novalis, Ruysbroeck, Swendenborg, Tzara, Rimbaud... tutto ciò non è che un breve, raro ed incerto balenare attraverso la grande morte, la grande realtà notturna della corruzione e della malattia. Parimenti, la rarità delle gemme indicibili fra le enormi ganghe fangose. Arte d'eccezione, arte fuori dal tempo... L'arte moderna cadrà ben presto: appunto questo sarà il segno della sua purità; cadrà più che altro per essere stata realizzata con un metodo *dall'esterno per una graduale elevazione dalla malattia su motivi in parte passionali* anzi che dall'*interno mistico* . Ma ancor oggi, per un istante, si è aperta l'eterna volta di piombo oscuro e piegato al puro infinito azzurro"[105].

Ecco dunque rapidamente accennata la dimensione spiritualistica in cui si colloca la breve ma così intensa esperienza pittorica di Evola, esponente italiano di Dada ed al quale dobbiamo un raro gruppo di dipinti validissimi, che si collocano in un nodo ancor mal esplorato della nostra cultura artistica d'avanguardia; anche se per Evola quell'esperienza – per noi così preziosa –, come quella parallela poetica (sulla quale riporta ora l'attenzione Vanni Scheiwiller), è stato soltanto un momento, un passaggio di una sua complessa storia interiore[106].

Enrico Crispolti

UNA POLEMICA A PROPOSITO DELLA MOSTRA A "LA MEDUSA" (1963)

Il 27 novembre 1963, quattro giorni dopo l'inaugurazione della retrospettiva evoliana, sul quotidiano milanese Il Giorno *apparve un articolo firmato "A. B.", con il titolo di* Notevolissima delusione, *contenente una scomunica ideologica dell'iniziativa. Ad "A. B." rispose Vanni Scheiwiller, sempre sulle colonne del giornale, il 3 dicembre*[107].

Notevolissima delusione

La Galleria della Medusa, che è fra le più serie e insieme più inventive di Roma, ha inaugurato in questi giorni una retrospettiva di Giulio Evola. Si tratta di ventun dipinti dal ’18 al ’21. Il ricupero dell’avanguardia italiana è fra i compiti lodevoli che la Medusa s’è assegnata: quest’ultima mostra, quale che risulti poi il giudizio sulla pittura di Evola, vi rientra più che legittimamente. Ma, dato che con essa si tenta innanzitutto di chiarire, e dunque di storicizzare, una personalità non semplice quale quella di Evola (nell’occasione l’editore Scheiwiller presenta una ristampa del poema a quattro voci di Giulio Evola “La parole obscure du paysage intérieur”), perché la presentazione di Enrico Crispolti e la notarella biografica del catalogo si fanno tanto reticenti su Evola dopo il ’21? Scrive all’inizio del suo studio il Crispolti: “A chi oggi il nome di Giulio Evola (notissimo, invece, per la sua attività più caratteristica, nel campo degli studi teoretici e spiritualistici) ricercasse anche nei più agguerriti repertori storici dell’arte contemporanea, sarebbe riservata una notevolissima delusione”. E conclude: “...anche se per Evola quell’esperienza... è stata soltanto un passaggio di una sua complessa storia interiore”. Se dicessimo che la “notevolissima delusione” potrebbe toccare a questo punto a qualsiasi giovane appassionato d’arte che, visti i quadri esposti alla Medusa, letto il poema pubblicato da Scheiwiller, volesse farsi un’idea della “complessa storia interiore” di Evola? Ormai sono sui vent’anni i nati fra il 1943 e il 1944, quando con l’occupazione tedesca e la repubblica di Salò, anche l’Italia sperimentò in pieno, tragicamente, quel razzismo di cui Evola era stato il massimo teorico nostro, con studi che costituiscono la “sua attività più caratteristica”. Quegli studi ebbero grande diffusione verso il 1938-39 quando i nostri ventenni non erano nati: perché essi non dovrebbero sapere che “Dadà” può essere anche “gradus ad Buchenwald”?

A. B.

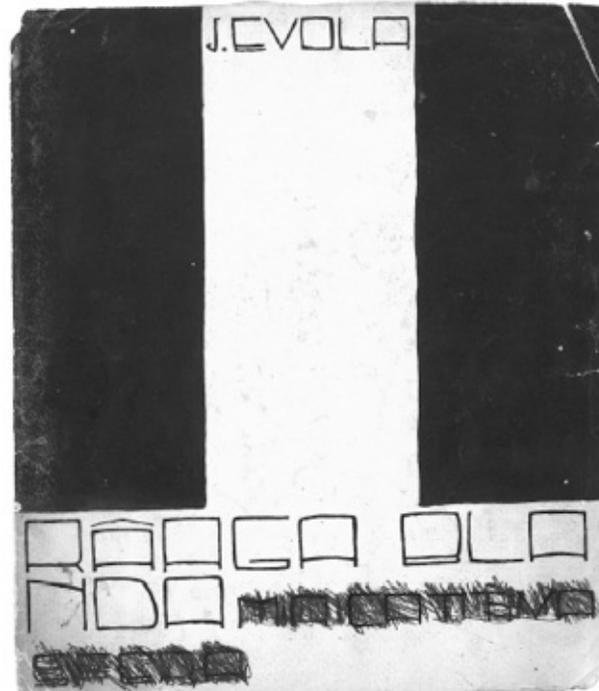
Scheiwiller a proposito di una “delusione”

Mi riferisco all’articoletto di A. B. “notevolissima delusione” (*Il Giorno*, 27-XI-63) che in parte mi riguarda. Come editore giudico le idee di un autore una alla volta e non le accetto né le respingo in blocco: perciò protesto quel garbato articolista che fa del “razzismo” di Evola “la sua attività più caratteristica” (cfr. invece R. de Felice, *Storia degli Ebrei in Italia sotto il Fascismo*, Einaudi, Torino, 1961, pp. 447-48; e dello stesso Evola, *Il cammino del cinabro*, che uscirà in dicembre). Quanto all’umorismo tragico con cui si chiude lo scritto, contro la giovane avanguardia: “gradus ad Buchenwald”, non starò a ricordare i dadaisti e surrealisti francesi e gli espressionisti tedeschi, ma perfino gli “avanguardisti” italiani come F.T. Marinetti e Prampolini, che furono praticamente gli unici in Italia, allora, a difendere l’“arte degenerata” messa al bando da Hitler. *Honni Soit*.

Vanni Scheiwiller

[*Il Giorno*, 27 novembre 1963 e 3 dicembre 1963]

BOZZA PER LA COPERTINA DI "RÂAGA BLANDA"

Bozzetto per il volumetto di poesie realizzato da Julius Evola ma non utilizzato da Scheiwiller per l'edizione 1969. La cancellatura riguarda "Mia cattiva sfera", che costituiva il titolo completo originale di un'opera, mai uscita, annunciata da Roma futurista *il 18 aprile 1920 nell'articolo* Il pittore futurista J. Evola.

J. EVOLA
RÂAGA BLA
NDA

3. Il periodo speculativo. L'idealismo magico e la teoria dell'Individuo Assoluto

---

Al periodo "artistico" fece seguito quello filosofico, che va all'incirca dal 1923 al 1927 (anche se alcuni libri scritti in tale periodo videro la luce solo più tardi, fino al 1930). Come l'arte per me aveva avuto un retroscena extra-artistico, così anche la filosofia ne ebbe uno extra-filosofico.

Ho accennato che il mio interesse per la filosofia risaliva alla mia prima adolescenza. Ma tale interesse si associò sempre più a quello per le dottrine riguardanti ciò che è sovrarazionale e trascendente. Già da ragazzo, vivissima era stata l'impressione provocata in me da alcuni romanzi del Merejkowskij – *La morte degli dèi, La resurrezione degli dèi* – col loro sfondo di idee gnostiche e di sapienza pagana[108]. Sùbito dopo la guerra la mia attenzione si era pertanto portata direttamente su dottrine sapienziali, specie orientali, a tutta prima facendo da tramite, spesso, quel che di esse era stato fatto conoscere da correnti spurie contemporanee, teosofistiche e "occultistiche", che intendevano rifarsi a quell'antica sapienza, da esse proposta come un antidoto contro il materialismo moderno, ma anche contro la semplice religione dogmatica o devozionale. Si trattava però di miscugli, dove la parte predominante l'avevano pregiudizi, divagazioni e la deteriore materia fornita da presunte rivelazioni e da una presunta chiaroveggenza. Tuttavia in ambienti del genere ebbi anche occasione di conoscere alcune personalità aventi un effettivo valore, separabile dalle teorie a cui si appoggiavano. Ricorderò Decio Calvari, presidente della Lega Teosofica Indipendente di Roma, Giovanni Colazza, che egualmente a Roma dirigeva un centro antroposofico, cioè steineriano, il poeta Arturo Onofri che, già appartenente al movimento dell'arte d'avanguardia, dopo una crisi spirituale aveva aderito allo stesso indirizzo, l'orientalista olandese Bernard Jasink, il pittore e "occultista" Raul dal Molin Ferenzona[109].

Per via della mia insufficiente preparazione, nelle mie prime opere filosofiche, soprattutto nei *Saggi sull'idealismo magico*, non mancano riferimenti che

risentono delle accennate fonti sospette, quindi soggetti a cauzione, e da separarsi dall'essenziale. Però, nel complesso, io mi mantenni indipendente, e di fronte a quelle correnti dell'"occultismo" moderno il mio atteggiamento fu anzi assai spesso decisamente critico e negativo. Nel mio caso, in quel periodo esse assolsero l'unica funzione utile, ma avventizia, che esse in genere possono avere nel mondo attuale: quella di semplici punti di partenza. Dipende dalla qualificazione interna di ognuno che si senta attratto dagli insegnamenti da essa mediati, fermarsi a quel piano così spesso promiscuo e divagante, ovvero risalire in un modo o nell'altro alle fonti autentiche della sapienza tradizionale, riconoscendo tutti i casi in cui le speculazioni "occultistiche", antroposofiche, teosofistiche e simili sono valse e valgono più a discreditare che non a valorizzare quella sapienza.

Per me, si trattò senz'altro della seconda alternativa. Ad esempio, debbo a Decio Calvari le prime notizie sul tantrismo. Ma poco dopo presi un contatto diretto con sir John Woodroffe (Arthur Avalon)[110], principale e serio studioso di tale corrente, e dalle opere sue e dai testi originali indù da lui pubblicati[111] trassi il materiale che doveva servire di base al mio libro *L'uomo come potenza* del 1925[112] (poi ribattezzato nel 1949 *Lo yoga della potenza*)[113].

Dal punto di vista oggettivo, i miei primi scritti del periodo filosofico (anche saggi e conferenze)[114] risentirono dunque di una commistione fra la filosofia e le accennate dottrine, commistione che talvolta si presentò come una contaminazione non nei riguardi della prima, ma piuttosto delle seconde, le quali – come in séguito dovevo nettamente riconoscere – subivano una forzata, estrinseca razionalizzazione. D'altra parte, risultò però evidente il contributo che una tale loro trasposizione forniva per la soluzione di alcuni problemi speculativi liminali proprio del pensiero contemporaneo e per un ampliamento essenziale di orizzonti.

È su questa linea che prese forma il sistema che chiamai dell'"idealismo magico", e anche "teoria dell'Individuo Assoluto". Come è noto, il primo termine era già stato usato da Novalis[115]. Ma per quanto Novalis fosse uno dei miei autori preferiti e alcune sue intuizioni avessero avuto, per me, un valore essenziale, l'orientamento del mio sistema fu molto diverso.

L’antecedenza, anzi la priorità del fondo extra-filosofico rispetto alle elaborazioni speculative risulta già dal fatto che il mio primo libro uscito sùbito dopo il periodo artistico fu una presentazione del *Tao-te-ching* di Lao-tze[116]. È con un riferimento – talvolta assai discutibile – a questo antico maestro del taoismo estremo-orientale che anticipai alcune idee essenziali del mio sistema, mentre il libro costituì anche una specie di anello di congiunzione fra le due fasi, certi lati antirazionalistici e paradossali di Lao-tze non essendo privi di una certa affinità con le posizioni del dadaismo, ovviamente a parte uno sfondo assolutamente diverso. Il libretto uscì nel 1923 presso l’editore Carabba col titolo *Il Libro della Via e della Virtù*. La versione si rifaceva soprattutto a quella di A. Ular e lasciava molto a desiderare[117]. Qui sono però da rilevare le “valenze” da me date al testo, mentre va messa da parte, come frivola, la mia pretesa di allora di valorizzarlo “criticamente” in termini di “pensiero moderno” usando talvolta alcuni luoghi comuni della filosofia idealistica occidentale. Nel maestro cinese io apprezzavo “la calma, la trasparenza di un pensiero che non conosce le contaminazioni del sentimento”, colui che aveva saputo tracciare una metafisica del divino, modello per un essere superiore, pel Compiuto, fuor da ogni misticismo, da ogni fede, in una impassibilità magica e lucente. L’essenza di tale metafisica io la indicavo nella concezione della Via, del *Tao*, come processo di un “essere” che si compie, nel realizzare il “non-essere”. Il mondo, la creazione, come un fluire eterno e un eterno produrre generato dall’atto atemporale con cui il Principio si distanzia da sé, si “svuota”, realizzandosi così in una supersostanzialità (il simbolo del “vuoto”), substrato, base e senso di ogni esistenza: alla stessa guisa che il vuoto del mozzo di una ruota è, di essa, l’essenza, il centro di gravitazione.

Naturalmente, era forte la tentazione di ravvicinare all’idealismo assoluto moderno questi concetti appartenenti ad un quadro sapienziale. Tuttavia, anche se allora non ancora distintamente formulato, affiorò, mediato da Lao-tze, l’orientamento fondamentale per cui il sistema che successivamente costruii si differenziò dalla filosofia idealistica. Infatti il “non-agire” di Lao-tze si contrapponeva decisamente alla identificazione immanentistica del soggetto con l’atto, dell’atto col fatto, identificazione che io dovevo aspramente combattere, in sé e nelle sue applicazioni storicistiche. Il principio, in fondo aristocratico, del distacco e di una impassibilità qui stava invece in primo piano. Per imitazione

del modello divino, il Perfetto, l'"uomo reale" o "uomo trascendente" taoista non identificandosi con l'esteriore, non intervenendo direttamente, non esteriorizzando il proprio Io con l'autoaffermazione, praticando invece la rinuncia attiva ad "essere" e ad "agire" nel senso diretto e condizionato, con tutto ciò realizza l'elemento essenziale, entra nella Via, si rende inafferrabile, inesauribile, invulnerabile, insuscettibile ad essere piegato o ridotto all'impotenza, ma anche capace di esercitare un'azione sottile, invisibile, magica (il *wei-wu-wei*, l'"agire senza agire", la spontaneità sovrana e irresistibile)[118] che è l'azione o virtù – *tê* – della Via, del *Tao*.

Tutti questi motivi dovevo però presentarli nella loro forma propria e con maggiore esattezza, purezza e aderenza alle fonti in una seconda presentazione dello stesso testo, compilato circa trentasei anni dopo, per sollecitazione di un mio amico[119], nel 1959, e uscita presso l'editore Ceschina con un diverso titolo (*Il Libro del Principio e della sua azione*). Essa è preceduta da un ampio saggio sul taoismo in genere. Molto modificata e più corrispondente alle esigenze scientifiche è la stessa versione del testo. Ma, soprattutto, nell'interpretazione sono del tutto eliminati gli spunti e le interpretazioni filosofiche idealisticizzanti e ogni altro riferimento al pensiero occidentale moderno; invece il testo è integrato nel contesto della spiritualità estremo-orientale a cui appartiene, ed è chiarito e interpretato in termini "tradizionali", secondo l'orientamento proprio al mio terzo periodo, a quello post-filosofico.

Quanto alla presentazione del 1923, a quel tempo non mi era ancora stato dato di avere una sensazione diretta e autentica del clima spirituale di quella sapienza. È vero che avevo evitato i luoghi comuni plateali di coloro che avevano parlato della "passività" e del "quietismo" del taoismo e che di esso avevo essenzialmente colto la dimensione superiore, metafisica. Però non mancavano sfasamenti – così più di una volta avevo parlato quasi di una esclusione della trascendenza, avendo evidentemente in vista la trascendenza ipostatica di certe filosofie e teologie occidentali. Solo nella seconda presentazione viene ben chiarito come nel taoismo si tratti piuttosto di una "trascendenza immanente", della presenza diretta del non-essere (nella sua accezione positiva, come essenzialità superontologica) nell'essere, dell'infinitamente lontano (il "Cielo") nel vicino, dell'aldilà dalla natura nella natura, con ugual distanza sia

dell'immanenza panteistica che dalla trascendenza quali concetti semplicemente speculativi, in corrispondenza ad una esperienza diretta dovuta ad una specifica struttura esistenziale dell'uomo delle origini.

In quel lavoro giovanile l'opposizione fra Io comune e Individuo Assoluto era già posta. Tuttavia malgrado alcuni riferimenti e una appendice rifacentesi al Matjoi[120], interprete in termini esoterici delle dottrine estremo-orientali, non diedi sufficiente risalto al piano essenzialmente iniziatico del taoismo e del suo ideale dell'"uomo reale" e dell'"uomo trascendente". Io allora scrivevo: "Lacerata la massa delle nubi opache di angoscia, di dubbio e di passione della nostra estrema umanità, egli (Lao-tze) fissa in una atmosfera fredda e calma con pochi tratti l'anatomia, la logica interna del divino, la svela come la razionalità stessa del reale e la fa quindi vera nello spirito con l'identificarla con la natura stessa dell'uomo in quanto Individuo Assoluto, in quanto Perfetto. Ogni religione o filosofia susseguente, lungi dal superare le sue posizioni, raramente ha saputo possederle in quella chiara e pura nudità in cui vissero nella mente del grande Cinese. Oltre ad esse, non restano, nella storia, che i fuochi sparsi e incerti dei vari misticismi". È ovvia l'unilateralezza dell'ultima frase; a parte i "vari misticismi", riferimento piuttosto equivoco, non si teneva conto di altre tradizioni a carattere parimenti metafisico di cui in séguito dovevo partitamente occuparmi. Ingenua era, poi, l'idea di proporre questa sapienza trascendente quasi come un farmaco per la coscienza moderna in crisi. Scrivevo: "La gran parte delle religioni e delle morali non sono riuscite che ad insultare l'uomo, perché lo hanno considerato come quel che egli non è, come una creatura… Tutto ciò è però ormai inadeguato alla coscienza moderna, la quale ha incominciato a realizzare il senso della realtà assoluta e della solitudine della persona. Sennonché prezzo di tale conquista è stata la perdita di tutto ciò che prima formava la sua vita e la sua fede: la sua illusione. Onde l'uomo appare oggi come un naufrago avvinghiato a quell'Io che ancora non sa comprendere senza macchiarlo, ma che tuttavia intuisce essere la sua unica certezza: senza religione né fede né entusiasmi, fra una scienza che in sé stessa si sfascia e una filosofia esasperata in una formale, vuota sufficienza; assetato di libertà eppure irrigidito nel contrasto con una natura, una società e una cultura in cui ormai più non si riconosce". È in questa congiuntura che io presumevo di indicare l'attualità delle dottrine di Lao-tze (e una analoga tematica fu da me svolta anche in conferenze e al principio dei *Saggi sull'idealismo magico*[121]). "L'uomo

moderno deve imparare quell’Io che egli ancora non sa che balbettare in quelle deformi imagini che sono l’Unico di Stirner o l’uomo delle ideologie sociali di Marx e di Lenin, l’Io assoluto dell’idealismo o il soggetto lirico dell’estetica d’avanguardia” (era stato dimenticato, nell’elenco, il superuomo del peggior Nietzsche).

Come punto di riferimento positivo indicavo dunque la via di Lao-tze, interpretata come quella dell’Individuo Assoluto. Se la tematica circa la crisi dell’uomo moderno era esatta (e a quegli accenni in altri miei libri dovevo dare ampi sviluppi)[122], tuttavia era palese l’equivoco inerente all’inserire un ideale iniziatico in una “situazionalità” storica e al ridurlo quasi ad una formula generale: quell’ideale essendo invece essenzialmente atemporale e non avendo a che fare con una qualche determinata società o cultura, e, quanto a realizzabilità, trovandosi lontano dall’“uomo moderno” più che dall’uomo di qualsiasi altra epoca[123]. Queste cose, allora, non potevo vederle con sufficiente chiarezza. Non mi ero ancora liberato da ciò che, in me stesso, risentiva della cultura e della mentalità moderna. Ma questo incontro con Lao-tze risvegliò di già in me delle affinità elettive. Era già intravisto l’ideale della superiorità olimpica, opposto ad ogni attivismo e vitalismo occidentale.

Ed ora v’è da parlare delle opere sistematiche di filosofia da me scritte dopo tali anticipazioni.

L’impulso ad esprimere in modo sistematico col dovuto apparato erudito e nel gergo tecnico accademico convenuto la visione del mondo e dei valori che già prendeva forma in me fu dovuto, in parte, ad una situazione polemica. Nei miei studi filosofici il mio interesse si era portato sulla corrente dell’idealismo trascendentale post-kantiano. A differenza della gran parte dei seguaci di tale scuola, io però vedevo chiaramente il fondo non-filosofico, prerazionale, di questa preferenza. Per me, tale fondo era la volontà di dominio. Lo aveva già riconosciuto abbastanza distintamente un autore di quel periodo, il Grünbaum, nel suo saggio *Amore e dominio quali temi fondamentali delle visioni filosofiche del mondo*[124] (in sèguito, doveva venire in voga l’analisi esistenzialista – anticipata da Nietzsche – o addirittura psicanalitica, dei sistemi filosofici), mentre non se ne rendevano conto i filosofi idealisti di mestiere che credevano di

seguire una pura linea “oggettiva” di speculazione nell’elaborare quella filosofia. In detta mia preferenza si manifestava pertanto l’azione di una di quelle due componenti della mia “equazione personale”, di cui ho detto al principio. Nel contempo, allora ero persuaso che la corrente dell’idealismo trascendentale rappresentasse la forma liminale a cui era giunta la riflessione critica applicatasi al problema della certezza e a quello della conoscenza (al problema gnoseologico). E sentii quasi come una missione il riprendere le posizioni a cui si era giunti su tale linea e l’andar oltre, arrivando sino in fondo, in aderenza rigorosa all’istanza originaria che a tale filosofia aveva dato vita. Doveva poi risultare che questa era anche la via verso un autotrascendimento immanente della filosofia in genere e che le opere filosofiche da me scritte si presentavano come una specie di propedeutica per l’eventuale accesso ad un dominio che non era più quello dell’azione interiore realizzatrice, intesa a superare il limite umano, azione considerata dagli insegnamenti dei quali in pari tempo avevo preso conoscenza. Non per nulla come motto di apertura dei *Saggi* scelsi le seguenti parole di J. Lagneau[125]: “La filosofia è la riflessione che finisce col riconoscere la propria insufficienza e la necessità di un’azione assoluta partente dall’interno”.

L’idea che questo passo ulteriore *doveva* essere fatto, impersonalmente, in me era così radicata, che l’opera principale da me scritta, con non poco travaglio, anche per la vastissima preparazione specialistica richiesta, la *Teoria e Fenomenologia dell’Individuo Assoluto*[126], avendo trovato a tutta prima delle difficoltà ad essere pubblicata data la sua mole e il suo carattere non facile, io proposi ad un mio amico facoltoso di pubblicarla a proprie spese sotto il suo nome: a me importava, cioè, che venissero fissati quei limiti del pensiero moderno, non mi importava la mia persona di autore (la proposta non ebbe séguito perché la persona in quistione pretese di fare aggiunte e modificazioni, al che naturalmente non potevo consentire).

Quanto all’incentivo polemico dianzi accennato, esso derivò dal fatto che a quel tempo imperava in Italia il neo-hegelismo crociano e poi, soprattutto, gentiliano. Avendo avuto rapporti con alcuni esponenti di tale indirizzo[127], fui irritato dalla loro inaudita presunzione: semplici intellettuali, essi si atteggiavano a pontefici del pensiero critico e ad annunciatori del verbo dello Spirito Assoluto,

guardando dall'alto e tacciando di dilettantismo pensatori a me cari che avevano disdegnato di dare a intuizioni e visioni profondamente vissute e di ben altra dignità una veste sistematica[128] secondo le regole – per usare l'espressione schopenhaueriana – della "filosofia da professori dei professori di filosofia". Era, effettivamente, un mondo di tronfia retorica. Repellente era, poi, per me, la coesistenza del tipo del piccolo borghese, del docente stipendiato, coniugato e conformista, con la teoria, da lui sposata, dell'Io assoluto, libero, creatore del mondo e della storia. Inutile dire che per costoro le dottrine sapienziali che io avevo cominciato ad approfondire non erano che "superstizioni", residui da tempo superati dal dispiegarsi della "consapevolezza critica": modo di vedere, d'altronde, naturale, perché l'"illuminismo" laico era, malgrado tutto, il loro vero fondo mentale.

Volli dunque regolare la partita. E a tale scopo mi misi a studiare sistematicamente e nei testi originali i classici del pensiero idealistico, da Kant a Hegel e al secondo Schelling (fu così che dovetti imparare il tedesco, a quel tempo una parte delle loro opere non essendo stata tradotta)[129]. Dopo questi studi, mi si rese evidente l'incomparabile povertà e vuotezza degli epigoni italiani di codesta filosofia, i quali ne avevano ridotto all'assurdo le esigenze originarie col giuoco dei bussolotti di una dialettica artefatta composta da un paio di scarne categorie. Al che, nel Gentile si aggiungeva una prosopopea fumosa e un insopportabile pedagogismo paternalistico. Qualunque ne fosse l'intrinseca solidità, che differenza rispetto alle opere classiche dell'idealismo, quali la filosofia della natura e della mitologia di Schelling[130], la *Fenomenologia dello spirito* e l'*Enciclopedia* di Hegel[131], le varie dottrine della scienza di Fichte[132]: se non altro, dal punto di vista della genialità, dell'inventiva, di un émpito creativo, dello sforzo possente ad abbracciare articolatamente la molteplice varietà della realtà e della materia dell'esperienza! Il Croce, in una lettera mi fece l'onore di giudicare un mio successivo libro come "ben inquadrato e ragionato con esattezza"[133]. Da parte mia, se in lui (che conobbi anche personalmente) riconobbi una maggiore signorilità e chiarezza rispetto al Gentile, non potei però non constatare il basso livello di un pensiero puramente discorsivo, che, alla fine, doveva abbandonare il piano dei grandi problemi speculativi per disperdersi nella saggistica, nella critica letteraria e in una storiografia ad orientamento laico-liberale.

Comunque, coi miei studi ero ormai in grado di scendere in lizza contro costoro, sul loro stesso terreno. Avevo appreso il loro gergo, l'uso del quale per essi era sinonimo di serietà e di pensiero aggiornato e "scientifico".

Quanto al contenuto, i miei orizzonti non si restringevano però alla tematica idealistica di stretta osservanza. A parte quanto si inspirava ad un sapere non discorsivo, come ho detto, all'orientamento di base che doveva informare le mie costruzioni speculative contribuirono essenzialmente Nietzsche e Michelstaedter; in più, ebbe una certa parte la conoscenza del "personalismo" francese, con Lachelier, Sécretan, Boutroux, Lagneau, Renouvier, Hamelin e lo stesso Blondel[134], per quel che concerne il concetto della vera libertà: tutti pensatori ignorati o appena sfiorati dagli idealisti italiani, la cultura dei quali, del resto, di solito era ristrettissima, provincialisticamente limitata appunto agli antecedenti della sola corrente hegeliana, spesso non conosciuti nemmeno nei testi originali.

I *Saggi sull'idealismo magico*, usciti nel 1925 per le edizioni "Atanòr", rappresentarono una anticipazione del contenuto della *Teoria e Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*: anticipazione pel pubblico[135], perché in sé quest'opera era stata già quasi condotta a termine, solo che non vedevo quando avrei potuto pubblicarla. Per cui, qui non è il caso di dare separatamente un cenno su quel libro. A parte il suo nucleo critico e costruttivo, in esso sono soltanto da rilevare due aspetti. Il primo riguarda ampi riferimenti alle dottrine sapienziali e iniziatiche, il che al lettore comune, soprattutto al cultore della filosofia corrente, non poteva non dare un senso di stranezza e di inusitatezza. Solo per un lato questo era una anticipazione di ciò che dovevo esporre *ex-professo*, con eliminazione delle scorie e delle fonti sospette e indirette, in opere del periodo successivo, post-filosofico, in una forma adeguata al contenuto. Infatti, qui si trattava di un estremo sforzo di sistematizzare e di presentare nella loro logica immanente esperienze, discipline, realizzazioni dell'alta ascesi, dello yoga, della magia e dell'iniziazione. Questo era soprattutto il contenuto del lungo capitolo "L'essenza dello sviluppo magico", che doveva essere ripreso e sviluppato nell'ultima parte della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*[136]. Anche altri saggi usciti separatamente, per es. *La purità come valore metafisico* (ed. Bilychnis)[137], appartengono allo stesso piano razionalizzante e sistematizzante, e,

nell'insieme, rappresentano un tentativo quasi privo di precedenti: nessuno si era mai interessato a investire col pensiero speculativo sistematico e dialettico una simile materia non ordinaria e, per molti, discreditata, a prescindere dal Marcus, dal von Baader, dall'Hamann e dallo Schopenhauer in alcuni suoi saggi[138].

In secondo luogo, nell'ultimo capitolo del libro, intitolato *Esigenze moderne verso l'idealismo magico*, io considerai un gruppo di pensatori moderni significativi al fine di "individuare il motivo profondo che informa le loro concezioni" e di "mostrare come, quanto a tale motivo si desse libera efficienza, all'interno dei loro sistemi… si sboccherebbe nelle posizioni dell'idealismo magico" delineate negli altri saggi del libro. Si trattava di C. Michelstaedter, di O. Braun[139] (nel suo caso, erano solo le scarse tracce di una esperienza vissuta, fissate nel diario di questo adolescente caduto nella prima guerra mondiale), di G. Gentile, di H. Hamelin e di H. Keyserling[140]. Era una specie di critica immanente da cui doveva risultare la necessità del passaggio alle concezioni da me difese, a parte la separazione e la raccolta degli elementi validi, utilizzabili dal mio punto di vista. Naturalmente, in questi autori (la cui serie avrebbe potuto essere assai allungata) non si trattava di semplice idealismo critico. A non meritare l'attenzione concessagli era H. Keyserling. Il conoscerlo di persona mi fece apparir chiaro di aver dinanzi un mero "filosofo da salotto", vanitoso, narcisista e presuntuoso oltre ogni dire. Nei suoi libri mi aveva attirato la concezione della "conoscenza creativa" che comportava uno spostamento di piano della coscienza tale da attivare la funzione del "senso" (del significato): il senso, che investe le cose e i fatti, li anima e li usa anche come materiale di una libera espressione, in un quadro non solamente soggettivo come per esempio nel lirismo e nell'arte, perché lo stesso substrato della realtà potrebbe e dovrebbe essere investito, per rimuovere la necessità e l'opacità. Non senza riferimento a certe dottrine orientali, il Keyserling aveva creato a Darmstadt una "Scuola di Sapienza" che dopo una brevissima e effimera vita sparì senza lasciar traccia alcuna. In effetti, il suo creatore era, quale persona, l'ultimo che potesse rivestire la dignità di un Maestro. Tutto si riduceva, in lui, a intuizioni sporadiche, come quelle che sono frequenti negli Slavi (il Keyserling era un baltico), prive di ogni salda base.

Venendo al mio sistema, esso prendeva dunque le mosse da una critica

immanente dell’idealismo trascendentale, nella sua pretesa (o presunzione) di rappresentare il limite ultimo del pensiero “critico” moderno (in séguito, io dovevo dire, più giustamente: di rappresentare il pensiero della crisi moderna). Accettavo peraltro il detto di Hegel, che “ogni filosofia è idealismo non del tutto consapevole di sé stesso”. Nel contempo, mettevo in luce il senso riposto e la radice irrazionale dell’idealismo, consistente, come ho detto, in una volontà di essere e di dominare, quindi, secondo il senso speciale da me dato a tale termine (su di esso, tornerò più oltre), in un impulso essenzialmente “magico”. Indicavo come una manifestazione di tale tendenza il fatto che “l’esigenza di una certezza assoluta in quanto immanente” era stata il centro e il lievito di tutti gli sviluppi della filosofia critica trascendentale. “Nella negazione di ogni ‘altro’ quale risultato dell’indagine logica sulla possibilità della conoscenza e, ad un tempo, come condizione egualmente necessaria per un sistema di assoluta certezza, si ha l’apparizione, riflessa nel mondo delle idee, di un profondo conato all’autoaffermazione e al dominio”. Era, dunque, una specie di analisi esistenziale dell’idealismo, anzi del fondo dello stesso problema gnoseologico. Concludevo dicendo che “sono un Nietzsche, un Weininger, un Michelstaedter a dare il senso ad un Descartes, a un Berkeley, a un Kant e a un Fichte”.

Sennonché l’impulso in quistione nell’idealismo aveva subìto una sincope, anzi un capovolgimento. Qui avrei potuto parlare di un processo di dissociazione e di “autoalienazione”: l’ideale accarezzato da tali filosofi si era proiettato e “realizzato” (nel senso che i psichiatri danno al termine “realizzare”, con riferimento ai processi allucinatori) sul piano astratto, speculativo, dissociandosi dall’individuo reale, dalla totalità vivente della persona, la quale invece fu sempre più esclusa e degradata. Io mostrai che in tanto l’idealismo ha potuto procedere di fase in fase nella soluzione del suo problema speculativo, nel senso dell’immanenza e della eliminazione di ogni trascendenza, in quanto si è andati sempre più oltre in tale alienazione.

Qui non è il caso di riprodurre le mie argomentazioni. Mi limiterò ad un rapido *excursus*. In un certo modo, la “posizione” dell’idealismo si riassume nella formula di Berkeley: *esse est percipi*, ossia che l’unico essere di cui io possa concretamente e sensatamente parlare è quello che corrisponde ad una mia percezione, ad un mio pensiero o ad una mia rappresentazione. Di ogni altro

essere, non so nulla, epperò è come se esso non esistesse. Tale posizione è stata ampliata (al che, io stesso ho contribuito) col riferirsi non solo al percepire ma a quel fondo comune di ogni facoltà che è costituito da un atto elementare della coscienza. Gli idealisti assoluti a questo “atto” hanno dato il carattere di un “porre”. Se Schopenhauer aveva detto (sulle orme di Kant): “il mondo è la mia rappresentazione”, costoro (sulle orme di Fichte) dicevano: “il mondo è la mia posizione”, mentre gli epigoni parlarono addirittura di “creazione”.

Bastava una certa abilità per venire a capo di tutto ciò di cui l’Io sa solo mediatamente (attraverso altri soggetti, la vita associata, la cultura, la storia, ecc.). Il fatto basale, e in fondo banale, sussisteva: togliendo a tutto ciò il carattere di contenuto della mia coscienza, del mio pensiero e della mia esperienza o come altrimenti si voglia chiamare la funzione del “per me”, esso svanisce nel nulla. Il circolo è chiuso.

In un solo punto quasi tutti gli idealisti non andavano sino in fondo, per ragioni meno teoretiche che non moralistiche e “umane”: nei riguardi della negazione di ogni realtà a sé degli altri soggetti, degli altri “Io”. Vari espedienti speculativi erano stati usati per girare questo punto scabroso ed evitare la prospettiva raggelante della solitudine cosmica dell’Unico in mezzo ad un mondo di Maya riprendente non solo la natura e le cose e i cieli ma anche gli altri esseri umani. Ma io non mi arrestai e mostrai l’inevitabilità del cosiddetto “solipsismo” (termine alquanto inadeguato) qualora si tenga fermo alla gnoseologia idealistica[141]. Del resto, a parte gli argomenti speculativi, il sogno non ci offre forse l’esempio di altri esseri che sembrano reali, che compiono cose imprevedibili e che possono perfino terrorizzarci, mentre non sono che proiezioni della nostra fantasia? Peggio, poi, se si mettono in evidenza i caratteri di coerenza e di logica che, a differenza di quello del sogno, il mondo detto reale presenta. Tutto ciò, al luogo della disordinata esperienza onirica, presuppone infatti l’uso condizionante di categorie della ragione che, come si sapeva fin da Kant, esistono solo in noi, nel soggetto trascendentale: senza di che, tutto resterebbe nello stesso stato incoerente della pazzia o del sogno. Sul piano puramente gnoseologico, cioè critico-conoscitivo, anche qui il circolo era chiuso.

Il mondo può essere solo il “mio” mondo. Se anche vi fosse qualcosa in più,

qualcosa di “oggettivo”, mai potrei saperne: nel punto di saperne – come le cose si trasformavano in oro non appena toccate da Mida – esso si trasformerebbe in *mio* pensiero, in mia esperienza o rappresentazione: soggiacerebbe cioè, in un modo o nell’altro, alla mia condizionalità. Su tale base, sembrava eliminato ogni dubbio, veniva chiusa la porta al mistero, all’Io veniva fornita una rocca salda e inaccessibile, dove poteva sentirsi sicuro, libero e dominatore.

Ma ad un pensiero sufficientemente rigoroso – e onesto – era facile scoprire la crepa profonda di tutto questo sistema. Si è che un conto è affermare che il “mondo è la mia rappresentazione”, la mia esperienza, il mio “pensiero”, un altro è dire: “il mondo è la mia posizione” o “creazione”. Un conto è, poi, l’Io degli idealisti, un altro l’Io a cui ognuno può riferirsi concretamente, non in teoria e facendo della filosofia, ma in pratica. Una volta che il mondo non solo delle idee vere e proprie e dei sentimenti, ma anche quello delle cose e degli esseri nello spazio e nel tempo sia stato considerato reale e certo solo come pensiero e sistema del pensiero, resta pur sempre da chiedersi in che situazione si trovi, alla fine, l’Io in un tale mondo “immanentizzato” e di fronte alla funzione che lo “pone”. Se l’Io avesse in proprio soltanto l’astratta facoltà del pensare, la difficoltà sarebbe ancora superabile. Si potrebbe concepire l’Io come una specie di impersonale macchina trascendentale che promana e fa sfilare automaticamente dinanzi a lui tutto ciò che si conosce e che si sperimenta, più o meno come succede appunto nel sogno, in cui raramente si ha la coscienza di essere, oltre che lo spettatore, anche il creatore di quel che ci fa vedere e vivere l’automatismo della nostra fantasia. Ma ridurre l’Io ad una cosa simile non è possibile nemmeno nei riguardi della psiche del più inebetito e stupefatto degli esseri umani. Era allora accaduto che, come un Atlante che si scarica del suo peso cosmico, l’idealista era scartato dall’Io reale, si era rifugiato nel cosiddetto “Io trascendentale” o “Spirito Assoluto”, detto anche Logos, Idea o Atto Puro, facendogli dono dell’attività cosmogonica e non esitando a dichiarare che, di fronte ad un tale Io, la personalità concreta del singolo non è che una illusione e una finzione – un “fantoccio dell’immaginazione”, ebbe addirittura a chiamarlo il Gentile. E si parteciperebbe alla verità, alla certezza, alla realtà, all’eticità, alla spiritualità e alla storicità nella sola misura in cui si identifichi con quella entità.

Qui si innestò direttamente la mia critica. L’Io – dissi – non si definisce tanto in

termini di semplice “pensiero”, “rappresentazione” o “soggetto gnoseologico”, quanto di libertà, di azione e di volontà, e basta solo mettere al centro questi valori per far entrare in crisi tutto il sistema dell’idealismo astratto. Infatti, se l’“Io trascendentale” degli idealisti non doveva essere un altro nome per quel Dio creatore nei cieli che da questi filosofi veniva considerato come una ipostasi superstiziosa e acritica, “posizione”, essa stessa, del pensiero, se esso doveva essere rapportato come che sia al nostro essere reale, la conseguenza era un paradossale collasso regressivo.

Anzitutto gran parte del pensiero, non in senso proprio ma “trascendentale” (quello a cui corrisponde il mondo delle “apparenze” oggettive), posso attribuirmelo (tanto da considerare quel mondo come “posto” da me) solo se mi riferisco ad una funzione inconscia. Ciò l’aveva già messo in luce E. von Hartmann[142] con una seria critica realistica che per gli idealisti valeva naturalmente come inesistente. Al carattere di incoscienza di quella funzione andavano poi aggiunti quelli di non-intenzionalità, di non-prevedibilità e di contingenza, perché nessun idealista potrà mai dire d’anticipo, ad esempio, quel che “porrà” il “suo” pensiero nelle specie dell’uomo che incontrerà dietro l’angolo della via, o delle parole che un suo interlocutore pronuncerà. Ulteriore carattere, la passività. Qui si inseriva anche la mia critica alla famosa formula hegeliana dell’identità del reale e del razionale (“tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale”) e a quella analoga, post-hegeliana, dell’identità del reale e del voluto, del fatto e dell’atto, con la conseguente teoria della cosiddetta “volontà concreta”. Di fronte a tali formule era infatti da chiedersi se ciò che è reale lo si dice tale perché razionale, ovvero se lo si dice razionale perché reale; e, analogamente, se quel che accade lo si dice reale perché voluto (epperò reale nella sola misura in cui può dirsi davvero voluto, per il resto rimanendo non-reale quale correlativo ad una privazione della volontà), ovvero se lo si dice voluto (come “fatto dell’atto”, come “posto”, ecc.) solo perché reale, ossia pel semplice e irrazionale fatto del suo esserci o accadere.

Era evidente che per la grandissima parte del “porre” o “creare” dell’Io trascendentale solo la seconda alternativa è la giusta; negli idealisti assoluti è la realtà a determinare ciò che essi assumono come razionale e come voluto, il che praticamente equivale a riconoscere una fondamentale passività del vero Io, a un

farsi dire dalle cose, dalla storia, dalle contingenze, ecc. quel che "liberamente" si sarebbe voluto. Per ridurre all'assurdo le formule accennate addussi un argomento drastico: un idealista messo alla tortura dovrebbe giudicare "razionale" e "voluta da lui" (dal "vero" Io) la situazione in cui si trova, perché "reale", e dovrebbe considerare come fisima e velleità irrazionale del soggetto empirico, "fantoccio dell'immaginazione", la sua rivolta e la sua sofferenza. Per una grandissima parte dei contenuti dell'esperienza, sia nel campo teoretico che in quello pratico, si ripresentava una situazione analoga. (In un capitolo di un libro uscito assai più tardi, *Gli uomini e le rovine*, dovevo accusare, in particolare, l'immoralità di tale dottrina nelle sue applicazioni storicistiche e politiche)[143].

Generalizzando, come base fondamentale posi la distinzione fra atto veramente libero e atto "passivo", da me chiamato anche "spontaneità". Nell'atto libero vi è un intervallo fra possibile e reale, e una eccedenza del primo rispetto al secondo, nel senso che un potere precede e domina l'atto come estrema ragione del suo avvenire o meno, dell'essere questo e non un altro atto. Nell'atto passivo o spontaneo tale intervallo manca, vi è un passaggio diretto e cogente all'azione (o percezione, rappresentazione, ecc.) come in un automatismo, e il possibile si esaurisce senza residuo nel reale, in ciò che accade, si sente, si vede, ecc. Perciò nei riguardi di una "spontaneità" posso parlare di qualcosa che è bensì "mio" ma che non è "me", perché, come nel caso delle emozioni e delle passioni, non posso dire di provocarla direttamente ed io non sto rispetto alle determinazioni di essa in un rapporto di causalità incondizionata e di possesso. Fissai dunque questo punto basilare: un conto è non essere determinati da altro (dall'esterno), un altro è essere veramente, positivamente liberi. Nella *Teoria dell'Individuo Assoluto* un lungo capitolo è dedicato ad una critica di tutti i concetti di una falsa libertà, critica quale, io credo, da nessun altro è stata condotta in modo così radicale.

La conclusione di tutta la mia argomentazione era dunque questa: in tanto la traduzione idealistica della natura e di gran parte del mondo dell'esperienza reale a una posizione dell'Io riesce, "in quanto si riduce l'Io stesso a natura, cioè in quanto di quell'Io, che è libertà, non si sa nulla o, meglio, si fa come se non si sapesse nulla, e con un evidente paralogismo si identifica il concetto dell'Io con

quello del principio di spontaneità, che è poi quello della natura". Risultando che in rapporto all'Io vero, l'attività trascendentale cosmogonica o doveva essere giudicata affatto inconscia, o avrebbe i caratteri di una attività passiva, inintenzionale, imprevedibile e afinalistica, meramente "spontanea", appariva dunque che se gli idealisti avessero seguìto praticamente, sul serio e non in semplici filosofemi il principio della adeguazione della persona reale all'Io trascendentale, all'atto puro o come altrimenti chiamavano il loro nuovo dio, essi avrebbero imboccato la via di una vera regressione del sub-personale, ancor più che i vari filosofi della "Vita" e dell'irrazionale, considerati dagli idealisti con altezzosa sufficienza. Indicai nelle varie tappe della filosofia trascendentale – da Kant a Fichte, Schelling, Hegel, Weber, Gentile – una fuga progressiva dall'Io reale: "l'Io non si fa la forma che domina gnoseologicamente la contingenza dei fenomeni – lo schlegeliano 'caos al di fuori del sistema' – che come la coscienza attuale del Gentile, ossia nell'adesione assoluta all'atto spontaneo (rappresentativo) secondo cui le cose divengono e si affermano nella coscienza dell'Io, epperò per una specie di passivo misticismo che in concreto si identificherebbe con un assoluto, stupefatto fenomenismo… L'individuo non consiste ma cede, non domina le cose ma vi si scioglie. È la via della decadenza".

Qui finiva la parte critica del mio sistema e prendeva inizio quella costruttiva. Che restava da fare, una volta riconosciuto con lealtà e coraggio un simile stato di cose? Per chi avesse vissuto seriamente l'esperienza idealistica non limitandosi a far della filosofia ad uso universitario, vi era solo da liquidarla come una specie di delirio, ovvero da trovare qualche scappatoia per introdurre di contrabbando una qualche trascendenza religiosa. Se invece si teneva fermo, non c'era che da calcare la via pericolosa che io cercai di indicare.

Soprattutto qui debbo limitarmi a degli accenni. La parte positiva del mio sistema prendeva inizio dalla postulazione dell'esperienza del puro Io, dell'Io distaccato, centro a sé, puro essere, autoevidenza assoluta, anteriore ad ogni contenuto determinato della coscienza e alla stessa facoltà del pensare (donde, in opposizione a Descartes, non "penso, dunque sono", bensì "sono, dunque penso", il pensiero venendo concepito solo come una facoltà o possibilità dell'Io). Questa esperienza veniva soltanto *postulata*, cioè: essa è contingente,

può intervenire o non intervenire, è indeducibile, è assoluto principio a sé stessa. In termini analoghi Weininger aveva parlato dell'"evento dell'Io"[144], Rimbaud dell'"Io, che è un altro"[145], la metafisica indù del Sé, dell'*âtmâ* come pura luce, l'antichità classica del νους. In seguito, la fenomenologia husserliana (che io allora ignoravo del tutto) doveva tentare una via analoga (fermandosi, però, subito dopo averla imboccata) nel parlare della riduzione o distruzione fenomenologica che deve mettere a nudo, come evidenza basale, un tale Io, "puro immobile centro di luce". L'importante, qui, è che non si tratta di nulla di pensato e di teorico, ma di un puro fatto dell'esperienza, seppure non della esperienza corrente.

Dopo di che, passai a definire il concetto di *valore*, dando alla parola un senso tutto speciale. Si trattava dell'unico rapporto "secondo giustizia" che quell'Io poteva avere con le "determinazioni", espressione che nella mia terminologia designava ogni contenuto dell'esperienza vissuta. Tale rapporto doveva includere tre elementi: la trasparenza, nelle determinazioni, di un significato (significato vissuto, non astratto, intellettuale), una relazione diretta di unità con sé nella determinazione (possesso o dominio), infine il carattere di ciò che si rifà ad un volere nudo e libero.

Ma tener fermo a quell'Io e, poi, a tale principio, o imperativo, del "valore" come condizione per la "razionalità", in senso superiore, dell'esistenza significa trovarsi, su di un altro piano, dinanzi a difficoltà analoghe a quelle dell'idealismo astratto. Infatti, come è evidente e assoluta la realtà di quell'Io (tale deve apparire, una volta che si abbia avuta l'esperienza da me postulata), altrettanto è evidente, in quello che io chiamai "lo stato empirico dell'esistenza", la presenza di una materia e di una esperienza, il rapporto delle quali con me non è certamente, di fatto, quello proprio al "valore".

Io a quel tempo non conoscevo nulla dell'esistenzialismo – molti anni dovevano passare prima che questa filosofia, insieme alla fenomenologia husserliana, venisse in voga, in base al mutarsi del clima generale della attuale civiltà. Ma, in fondo, io qui ne riproducevo la tematica essenziale, cioè il paradossale e irrazionale coesistere e vicendevole implicarsi, nell'esistenza reale, del finito e dell'infinito, del condizionato e dell'incondizionato. Ho già detto della crisi che,

personalmente, avevo attraversato anni prima in margine ad una tale situazione[146].

Ma mentre l'esistenzialismo doveva fermarsi alla constatazione di tale paradosso e di tale irrazionalità, indulgendo allo stato di crisi che allora necessariamente ne derivava ovvero cercando anche qui delle evasioni pagate con un cedimento interno (in parte, ciò lo misi in luce in uno dei miei ultimi libri, *Cavalcare la tigre*, contenente anche un esame critico dell'esistenzialismo)[147], io di quella struttura dell'esistenza feci un punto di partenza per la mia teoria dell'Individuo Assoluto.

Qui intervenne di nuovo il concetto dell'assoluta libertà. Nella critica all'idealismo avevo rilevato come, in un modo o nell'altro, da esso sempre venisse introdotta surrettiziamente una formula dogmatica iniziale. Per esempio, si parlava della "dialettica del logos concreto", in forza della quale lo spirito deve rompere la sua pura identità, distinguersi con l'"autoporsi" (che veniva fatto sinonimo del porre l'oggetto determinato, o il non-Io) per poi riconoscersi in esso, il che comporterebbe un divenire. Ma perché lo spirito *deve* far questo? Se si risponde: perché altrimenti lo spirito non sarebbe spirito, ma natura, vi è da ribattere: perché mai non dovrebbe essere natura, se lo volesse? Già Fichte aveva posto come un ovvio postulato la formula: "la libertà *deve* essere"; anche da altri, per esempio dall'Hamelin, tutto lo sviluppo delle categorie con cui essi cercarono di spiegare idealisticamente e di giustificare il mondo dato, o almeno gli aspetti fondamentali di esso, era stato ricondotto al processo dello spirito "che si costruisce la propria libertà". Ma, di nuovo, era da chiedersi: esso se la costruisce liberamente, ovvero secondo necessità? Nel secondo caso, era evidentemente uno scherzo parlare di libertà, si soggiaceva ad una legge data, simile ad ogni altra.

Così passai a difendere la concezione di una libertà assoluta, anteriore, in un certo modo, a sé stessa (quale libertà realizzata), di una libertà come puro arbitrio che poteva scegliere incondizionatamente sia sé stessa, sia il contrario, ossia la negazione di sé stessa. E ciò equivaleva a dire che all'Io doveva essere aperta sia la via del "valore" (nel senso sopra indicato), sia quella del non-valore, al titolo di due opzioni compossibili.

Ma a tale stregua appariva risolta in un significato sopraordinato la situazione paradossale e irrazionale dello “stato empirico di esistenza”. Il coesistere di fatto del finito e dell’infinito, del condizionato e dell’incondizionato drammatizza, per così dire, la duplice possibilità e chiama ad una decisione fondamentale. “Come il fuoco potrebbe riprendere l’esistenza del combustibile nella sua profonda volontà di attuarsi, di divampare, così l’Io, che vuole sé stesso come autarca, può riprendere in sé il suo non-essere e, a dir vero, come la materia dalla quale soltanto potrà far scaturire lo splendore di una vita e di una attività assolute”.

Dottrinalmente, la conseguenza era il definirsi di due vie: la “via dell’altro” da un lato, la “via dell’Individuo Assoluto” dall’altro lato. A tale riguardo, avevo tratto dal Michelstaedter e poi sviluppati adeguatamente alcuni punti di riferimento. Il Michelstaedter aveva parlato della “via della persuasione”, intesa come quella dell’essere che consiste in sé, che possiede in sé il proprio principio e il proprio valore, che non scarta, che non sfugge alla propria deficienza esistenziale ma l’assume e vuole risolverla. Opposta a tale via era quella della “rettorica”, cioè di colui che fugge al possesso attuale di sé, che si appoggia ad altro, che cerca l’altro, che si rimette ad altro per “persuadersi” in una fuga nel tempo, secondo una oscura necessità e un incessante bramare, indefinitamente, il cedimento iniziale escludendo ogni arresto del processo in un possesso. Il Michelstaedter probabilmente ignorava che una simile concezione corrisponde, in essenza, a quella del buddhismo e anche dell’antica misteriosofia. Alla “via dell’altro” (che io chiamai anche “via dell’oggetto”) fa riscontro, nel buddhismo, il *samsâra*, il mondo inferiore del divenire procedente dalla sete e dalla brama, e nell’antica misteriosofia il “circolo della generazione”, detto anche della necessità. L’altra via era quella degli Svegliati e dei Liberati del buddhismo, dei consacrati degli antichi Misteri.

Il tratto nuovo e audace della mia concezione era il considerare entrambe le vie come identicamente valide: l’una doveva essere possibile e valida quanto l’altra, in nome della suprema libertà. Il vero assoluto doveva comprendere la possibilità sia dell’assoluto che del suo opposto.

A causa della sua stessa natura la “via dell’altro” non è suscettibile che di una determinazione strutturale schematica, in essa reiterandosi uniformemente una situazione elementare. Determinabile partitamente era solo la “via dell’Individuo Assoluto”: descriverla fu il còmpito che mi proposi nella seconda parte della *Teoria* e, poi, nella intera *Fenomenologia*.

Tralascio di parlare della nuova teoria della certezza che qui poteva formularsi; essa era stata già l’oggetto di un saggio, *Le tre epoche del problema della certezza*, uscito in tedesco nella rivista *Logos* e poi riprodotto come la prima parte del mio *L’individuo e il divenire del mondo* (Libreria di Scienze e Lettere, 1926). Farò invece cenno all’inquadramento generale.

Presi le mosse dalle posizioni idealistiche, quali la mia precedente critica le aveva chiarite. Il mondo è “posto” dall’Io. Risulta però evidente, nella gran parte dei casi, la mia impotenza, la carenza del “valore” rispetto a tale “porre”. Per spianare la via, passai ad una critica del realismo filosofico: per spiegare il non-potere dell’Io il realista fa intervenire un essere reale, a sé, che ci si rivelerebbe nella rappresentazione, nell’imagine, nella percezione, e le determinerebbe. Ma questa inferenza, oltre ad essere gnoseologicamente illecita (è un “uso trascendente del principio di causalità”, affermò Kant), non s’impone affatto. Basta infatti riferirsi ad una attività che, pur essendo dell’Io, abbia un carattere di necessità, cioè, appunto, ad una “spontaneità”, con la corrispondente “privazione” della volontà e del rapporto proprio al “valore”. Ci si poteva e doveva limitare a questa constatazione. Nella via dell’Individuo Assoluto l’imperativo è di non fuggire a questa deficienza, di “non concederle, per sottrarsi al suo peso, una realtà a sé” (facendole corrispondere una realtà distinta – natura, “cosa in sé”, Dio, ecc.) ma, dopo averla riconosciuta, farsi sufficiente all’insufficienza, prender questa tutta su sé e tener fermo: *essere* (la privazione), intendere tutto ciò su cui non si può non come realtà e come valore (come secondo il cedimento proprio all’identificare il razionale col reale, il voluto col reale), ma come una negatività. Di là da ciò, affermare l’atto che la consuma “così che quel che, nel deficiere dell’attività centrale, non era, *sia*, di assoluto essere”. In breve: non doveva esser chiamato *essere* il *non-essere* (la privazione). Nel suo senso, il processo postulato appariva analogo, su scala cosmico-gnoseologica o ontologico-gnoseologica, a quello di chi reagisce contro

una passione o un istinto, si scioglie dalla sua necessità, lo trasfigurava in un vero atto. Così etica e ontologia confluivano. Né mancava uno sfondo escatologico: la natura, quale "privazione", non-essere; il punto del realizzarsi dell'Individuo Assoluto come quello in cui essa è redenta e passa nello stato di un essere assoluto, racchiudente il suo principio e la sua fine (la "consumazione finale", l'*ekpurosis*).

Ciò comportava un superamento dello stoicismo preso in un senso amplificato, e una critica alla posizione del Michelstaedter. La premessa idealistica – mantenuta – lega inesorabilmente l'Io al mondo; non posso sfuggire al mondo perché esso è la mia rappresentazione. Resta bensì aperta la "via dell'altro", la via dell'identificazione bramosa che pone il reale e il senso dell'essere nell'altro da me. Ma in quella dell'Individuo Assoluto, io non posso isolarmi in una astratta sufficienza, contrapponendo l'Io come valore al non-valore del mondo a cui nego una realtà, ma che tuttavia esiste. Posto da me (anche se non come volontà libera ma come "spontaneità"), del mondo io sono responsabile. Se non devo essere dilacerato nel nucleo profondo del mio essere, esso deve esser risolto nel "valore". Si ripresentava quasi la concezione gnostico-manichea dell'Uno cosmico crocifisso nel mondo come senso dell'esser-nel-mondo, ma senza né dualismo né pessimismo, un circolo chiuso che non ammette scuse o fughe. L'Io stoico e l'Unico di Stirner dovevano passare nella forma dell'atto puro aristotelico, risolutore del mondo della necessità e della vita mista a non vita. Come sintesi di tutta questa concezione vale forse riprodurre una pagina dei *Saggi sull'idealismo magico*: "La mera attività rappresentativa è condizione necessaria, ma non sufficiente, della realtà delle cose, *dato che queste cose vengano riferite ad un Io*. Io posso dire di aver posto le cose, ma in quanto sono spontaneità, *non* in quanto sono un Io, cioè libertà. Ora dire che io, come Io o principio sufficiente, *autarches*, non posso riconoscermi come causa *incondizionata* delle rappresentazioni (v.d. della natura) *non vuol dire affatto che queste rappresentazioni siano causate da 'altro'* (da cose reali o esistenti in sé), *ma semplicemente che io sono insufficiente ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità – che una tale parte non è ancora 'moralizzata', che l'Io, come libertà, in essa soffre una 'privazione'*. Per cui il realismo, come si è detto, va respinto *pour une fin de non recevoir*. Quando allora si potrà affermare veramente il principio dell'idealismo, che l'Io *pone* le cose? Quando l'individuo abbia trasformato in un corpo di libertà l'oscura passione del mondo, v.d.

quando abbia fatto passare la forma secondo cui egli vive l'attività rappresentativa da spontaneità, da coincidenza di realtà e possibilità, a incondizionata, arbitraria causalità – a *potenza*. Dinanzi a questo còmpito, l'idealista invece fugge: all'atto reale che, possedendole, annulla le cose, egli sostituisce l'atto discorsivo, che le riconosce e si appoggia ad esse. *Egli chiama essere il suo non-essere*, chiama reale ciò che, essendo privazione della sua potenza, dovrebbe invece, secondo giustizia, dire irreale, e così conferma questa privazione, la àdula e si pasce incestuosamente di essa. Insufficiente al punto dell'Io, egli àbdica, e si scioglie sulle cose; e la 'razionalità', l''idealità', la 'storicità', la 'libertà concreta', l''Io trascendentale', ecc., non sono che tanti nomi di questa fuga, non sono che i simboli della sua impotenza, che il valore dato secondo violenza a ciò che, in relazione al punto dell'Io e della *moralità* (nel senso weiningeriano e michelstaedteriano del termine), è non-valore – morte e oscurità: natura".

Tuttavia sembrava sussistere una crepa nel sistema di questo nuovo immanentismo assoluto. Anche ad ammettere lo sviluppo risolutivo proprio alla via dell'Individuo Assoluto, veniva riconosciuto, al punto di partenza, lo stato della "privazione": come un mistero non spiegato. Ma io negai lo stesso problema, in primo luogo rilevando la condizionatezza di tale oscurità, perché essa appare tale solo in funzione del porsi dell'Io assoluto: senza questo porsi, quel carattere è inesistente (così in chi si lasci semplicemente vivere, in chi si immedesimi dionisicamente nella "vita", ecc.). In secondo luogo, io chiedevo: perché mai ciò che sta prima dovrebbe essere ciò che è pieno e perfetto? Si poteva presentare la "privazione" (il concetto che faceva da chiave per spiegare il presunto non-Io) come ciò che, in via affatto naturale, è proprio a tutto ciò che è in potenza ma che può procedere in uno sviluppo fino alla completezza di un atto perfetto. Ciò, peraltro, mi dava anche modo di indulgere ad una fisima di cui a quel tempo non mi ero ancora del tutto liberato, a quella del "valore", preso ora non nel senso anzidetto e speciale, ma in quello morale idealistico: se all'inizio vi fosse il perfetto, che senso avrebbe, per l'Io, l'attività, lo sforzo, la lotta? Essere, verità, certezza non stanno "dietro" ma "avanti", sono dei còmpiti – affermai. Fra persona e soggetto universale non vi è alterità ma progressività: la persona è il soggetto universale in potenza e il soggetto universale è la persona in atto. Giunsi a dire: "Se Dio è, l'Io non è", a parlare della "creazione di Dio" come una pura possibilità dell'Io. In séguito mi guardai dall'insistere su questo

pathos e misi le fisime del “valore” e del “creare” a carico dell’ideologia plebea da *self-made-man*, collocando nel giusto posto – relativizzandole – le prospettive ora accennate.

Restava però valida la concezione di uno sviluppo autonomo e libero da un meno ad un più con uno sfondo ontologico, quasi in senso aristotelico, con un atto puro, una “monade delle monadi” o un “dio” posto al termine di esso. È così che la dialettica di cui mi servii nel tracciare la “fenomenologia” non fu quella di tipo hegeliano quale trapasso fra opposti e negazione del “finito”, bensì una “dialettica dei distinti” nel senso di un passaggio dall’informe al formato e all’individuato, in gradi sempre più alti di integrazione, di completezza e di libertà. Da tale punto di vista era peraltro da dirsi: non esiste l’Io assoluto, ma la possibilità – contingente – dell’Io di rendersi assoluto.

Altri problemi tecnici speculativi furono da me affrontati, come quelli del rapporto fra essenza e esistenza, ulteriore scoglio dell’idealismo astratto. Questa filosofia era stata sempre incapace di rendere adeguatamente conto della differenza fra una cosa rappresentata (o concetto di essa – l’essenza) e una cosa reale, differenza che in un modo o nell’altro sempre si presenta nello stesso cerchio chiuso dell’immanentismo. Per una soluzione, io mi rifeci di nuovo al concetto della potenza e a quello dei gradi intensivi. L’idea è una realtà debole, la realtà è una idea potente (o più potente). Non v’è iato, vi è solo una differenza d’intensità[148]. Taine aveva definito la percezione come una “allucinazione vera”, Berkeley aveva distinto la rappresentazione “reale” da quella semplicemente mentale col riferire la prima ad “un più potente spirito”, il che equivaleva appunto ad una differenza intensiva. Altra mia formulazione: l’idea è una realtà in potenza, la realtà è una idea in atto. Era una teoria audace e pericolosa. Anch’essa conduceva all’azione. Paradossalmente, ci si poteva riferire al processo graduale di un Io il cui potere andasse da quello di pensare semplicemente a quello di imaginare magicamente, di suggestionarsi, poi di suggestionare altri e infine, al limite, di suggestionare la stessa realtà e modificarla.

Di fronte a idee siffatte si poteva quasi pensare ad una stranezza delirante. Bastava però un adeguato spostamento di piano, per raggiungere una maggiore

plausibilità. A tale riguardo, entrava in quistione la dottrina tradizionale dei rapporti fra macrocosmo e microcosmo. Soprattutto v'era da riferirsi (ma allora non lo feci) alla concezione della cosiddetta "intuizione intellettuale", propria anche alla scolastica, rievocata da Kant per contrapporre tale forma conoscitiva alle percezioni sensoriali e passive dell'uomo corrente. Solo che i due modi di percezione non venivano da me contrapposti. Si indicava anche qui un rapporto di potenza ad atto, con riferimento ad uno sviluppo di là dal limite umano. L'intuizione intellettuale, dalla scolastica fu riferita non all'uomo ma alle entità angeliche. Ebbene, si poteva indicare in modo documentato come in certe tradizioni, specie nello Yoga, venissero considerate partitamente proprio le fasi del processo attivo della creazione o attuazione dell'intuizione intellettuale fino ad un limite di unizione attiva e metafisica con l'oggetto, unizione comportante possibilità magiche oltreché noetiche (su di ciò, riferii in un capitolo dei *Saggi*[149] e in *Lo yoga della potenza*[150]).

Segnalerò ancora due punti della teoria generale dell'Individuo Assoluto. Il primo riguarda il superamento dell'antitesi fra razionalismo e irrazionalismo. Il razionale non ha una esistenza propria, tanto da potersi contrapporre all'irrazionale. Dietro al razionale si scoprirà sempre, come sua radice e principio determinante, il non-razionale. Il *sollen*, cioè il carattere imperativo di date leggi della ragione (e della stessa logica – per non parlare, poi, dell'etica "autonoma" dell'imperativo categorico), non è che un modo di apparire del *müssen*, cioè di un "essere costretti", quindi di una passività, di una impotenza rispetto ad una specie di *vis a tergo*. Cosa egualmente "decadente", lontana dalla via dell'Individuo Assoluto, è però considerare l'irrazionale come una realtà incoercibile, in termini di "vita", di "divenire" e simili: anche in ciò si manifesta una esteriorità a sé stesso dell'Io, l'Io integrato riconoscendo invece nell'irrazionale la sua stessa sostanza o potenza, la cui espressione è il razionale. Più la potenza è completa, più le sue manifestazioni avranno una coerenza, una forma assoluta, una legge – una "razionalità", su tutti i piani. Così anche la "verità" è un riflesso della potenza. Compiacendomi di nuovo di un modo paradossale di esprimermi, potei dire: "La verità è un errore potente, l'errore è una verità debole". Dal punto di vista dell'Io integrato non si vuole qualcosa perché la si riconosce giusta, razionale o vera, ma essa appare giusta, razionale o vera solo perché la si vuole. Esclusa, dunque, l'"aseità" dei valori. Riconosciuto ciò, indicavo l'unica distinzione: da un lato, l'essere centrali a sé stessi e, sul

piano oggettivo, la potenza; dall'altro, il non essere centrali a sé stessi, il lasciare vuoto, o occupato da fantasmi, il trono interno. Il cosiddetto volontarismo, in precedenza affermato coerentemente in filosofia sul solo piano teologico con riferimento ad una concezione non-razionalistica della divinità (Duns Scoto: Dio non vuole una cosa perché è bene, ma essa è bene perché egli la vuole), veniva così "immanentizzato" e trasferito all'uomo. Qui come altrove praticamente appariva però ben evidente la possibilità di un catastrofico corto circuito in chi di colpo assumesse una simile pericolosa dottrina.

L'altro punto riguardava il campo dell'estranormale, perché sotto più di un riguardo la via dell'Individuo Assoluto era quella in cui il cedimento dell'idealismo astratto era evitato, la retorica e la finzione del "soggetto universale" erano denunciate solo a patto che delle possibilità si aprissero di là dai normali limiti dello stato umano di esistenza. Prima nei *Saggi*, nel capitolo sull'"Io sovranormale"[151], poi in una sezione della *Teoria*[152] affrontai e ridimensionai il problema kantiano dell'"esperienza possibile", della *mögliche Erfahrung* e dei suoi presupposti trascendentali. Kant era partito dalla supposizione di una esperienza umana unica, inquadrabile una volta per tutte in schemi della ragione tali da conferirle un carattere di necessità e di costanza e da rendere possibile i "giudizi sintetici a priori", cardine, per lui, di ogni sapere scientifico positivo e universalmente valido. E per spiegare ciò egli risalì alle "categorie", alla funzione trascendentale dell'Io alla quale però, per tal via, risultavano trasferiti gli stessi caratteri di necessità e di determinatezza inconvertibile supposti nell'esperienza dei fatti. Ebbene, già lo sviluppo della scienza moderna aveva fatto cadere la premessa kantiana: le maglie della necessità supposta nella natura si erano allentate, il Boutroux aveva potuto parlare, in un saggio classico, insuperato e precorritore, della "contingenza delle leggi di natura", la stessa geometria euclidea era apparsa solo come una delle molte possibili geometrie, con la fisica subatomica si doveva giungere fino all'indeterminismo e all'improbabilismo.

Ora, se di fronte a questa mutata premessa si applicava il procedimento kantiano, l'effetto non poteva che essere un "disirrigidimento trascendentale", ossia il correlativo non poteva essere che un diverso, mobile sistema di categorie. Non solo: l'"esperienza possibile" kantiana era quella più banale e corrente per cui

non erano stati considerati i presupposti (o le possibilità) trascendentali corrispondenti a forme di esperienza altrettanto reali, quali il sonno, il sogno, gli stati della pazzia e dell'ipnosi, oltre a tutta l'esperienza estranormale che in termini positivi la metapsichica, la *Psychic Research*, aveva recentemente accertato. Per ultimo, vi era da considerare ciò che si poteva raccogliere dall'etnologia e dalle testimonianze concordanti di tradizioni varie, circa una fenomenologia estranormale. Il fatto che tutto ciò ha spesso un carattere sporadico e di eccezione evidentemente non autorizzava in alcun modo l'escluderlo dall'"esperienza possibile", che nel suo complesso appariva dunque ben diversa da quella esaminata dalla *Critica della ragion pura*, la quale rappresentava, della prima, solo una porzione arbitrariamente assolutizzata. Ricordai, fra l'altro, la figura – tracciata dal direttore di un istituto di metapsichica, dall'Osty[153] – di colui in cui ipoteticamente fossero presenti, riunite, le possibilità di esperienza e i poteri accertati positivamente in casi separati e in circostanze diverse. Ve ne era abbastanza per una dischiusura di orizzonti trascendentali, epperò per rimuovere, in via di principio, il limite che già in partenza poteva bloccare e confutare praticamente la teoria dell'Individuo Assoluto.

Naturalmente, qui s'imponeva una distinzione e una riserva per l'insieme delle potenzialità latenti desunte partendo dalla "esperienza possibile" globale. Una parte di esse stava nel segno non della "libertà" e del "valore", bensì della "spontaneità", dell'attività passiva. Ciò non valeva soltanto pel correlativo trascendentale della zona di contingenza presentata dal mondo delle cose e dell'esperienza fisica, perché anche una gran parte dei fenomeni psichici tralasciati (già il sogno: non si sogna attivamente ma quasi "si è sognati") o registrati solo dalla metapsichica hanno un carattere inintenzionale e spesso si legano ad uno stato di transe e di abbassamento della coscienza. A quest'ultimo riguardo indicai già allora la distinzione fondamentale che doveva servirmi di orientamento nel dominio in cui, dopo la fase filosofica, più decisamente mi inoltrai: vi è un estranormale regressivo, ottenuto con un passaggio nel sub-personale, nel vitale, nell'inconscio ("autotrascendimento discendente") e un estranormale positivo, veramente supernormale, condizionato da una ascesa di là dalla personalità umana comune in un potenziamento di tutto ciò che è coscienza chiara, volontà e libertà interiore ("autotrascendimento ascendente"). Così, dopo aver dedotto e indicato il più vasto regno dell'"esperienza possibile" restava pur

sempre aperto il problema realizzativo, condizionato dall'Io e dalla sua vocazione.

Nei miei libri del periodo filosofico questi ultimi argomenti furono trattati solo accessoriamente, a consolidare la cornice del sistema dell'"idealismo magico". Nella *Teoria* vari altri problemi furono considerati; ma qui non è il caso di soffermarvici. Farò piuttosto cenno alla *Fenomenologia* che, secondo il piano originario, avrebbe dovuto costituire la seconda parte di un unico volume, la prima parte essendo appunto la *Teoria*. Per necessità editoriali, essa uscì invece come un libro a sé, più tardi, nel 1930, egualmente per le edizioni Bocca[154].

Il termine "fenomenologia" fu da me usato nel senso hegeliano e non husserliano (non conoscevo le teorie di Husserl, e d'altra parte non so se egli avesse pubblicato le sue opere principali[155] quando scrissi quel libro, nel 1924). Si trattava di una determinazione delle "epoche" e delle categorie definenti la via dell'Individuo Assoluto. Ciò rispondeva ad una esigenza connessa ad una mia ulteriore critica all'idealismo assoluto: era palese che nello sviluppo di questa filosofia l'Idea, l'Atto e come altrimenti essa aveva chiamato il suo supremo principio non era riuscito a dominare "immanentisticamente" l'insieme dell'esperienza che a patto di rendersi qualcosa di sempre più indeterminato, di farsi il vuoto universale o "a priori" dell'atto puro gentiliano o del "sapere" weberiano, articolato in una poverissima dialettica, epperò presentantesi come un sacco che poteva contenere egualmente bene ogni sorta di cose, o come la notte in cui tutte le vacche sono nere (tutto è "pensiero", "atto", ecc., la seconda imagine era stata usata da Hegel nei riguardi della cosiddetta "filosofia dell'identità" del primo Schelling). Dell'impressione di squallore datami degli epigoni italiani neo-hegeliani ho già detto.

Ebbene, riprendendo senza timore l'esigenza della dottrina delle categorie e, in parte, della stessa "filosofia della natura" dei classici dell'idealismo, io invece mi proposi di costruire un sistema nel quale il principio immanente doveva render conto degli elementi essenziali della nostra reale esperienza, e anzi della "esperienza possibile" secondo l'estensione ampliata, dinanzi accennata, di tale concetto, nei termini di un insieme articolato di significati e di valori distinti. Mondo della spontaneità primigenia, mondo della personalità umana e del

pensiero riflesso, mondo di là da essa: tutto ciò doveva venire assunto e "dedotto" in funzione del processo dell'Individuo Assoluto che vuole la propria realizzazione o manifestazione: qui il "vuole" essendo da sottolinearsi, perché, come si è visto, anche l'opposta via – la "via dell'oggetto", del *samsâra*, del circolo della necessità e del senza-senso – gli è aperta, come una identica possibilità, e la sua scelta è libera.

L'assunto era audace e, come nel caso delle analoghe costruzioni dell'idealismo classico, nella mia *Fenomenologia* si potrebbe accusare un margine di "arbitrarietà". Una obiezione in tal senso poteva però preoccupare una teoria il cui principio era la libertà assoluta, quindi, in un certo modo, proprio l'arbitrio, una teoria che proclamava il primato della volontà sulla "verità"? Praticamente, si trattò però dello sforzo personale di abbracciare in una visione del mondo soddisfacente l'insieme del possibile e del reale. Della stringenza logica delle deduzioni, dell'ossatura dialettica sapevo che cosa pensare. Nel corso del mio non facile lavoro vidi convalidata la accennata teoria, nel senso che constatai quanto spesso bastasse un adeguato sforzo mentale perché a dei significati fondamentali potesse essere dato il fondamento "razionale" occorrente per l'unità sistematica. Posso dire di non essermi mai lasciato "giuocare" dal "pensiero", come accade a chi crede in esso, senza rendersi conto del fondo non-razionale e esistenziale del razionale: a chi, quindi, più che pensare viene pensato.

Nel contempo, nell'introduzione alla *Fenomenologia*, rivolgendomi a coloro che avevano seguìto la mia più recente attività[156] indicavo la congruenza di varie vedute del sistema con quelle di una sapienza tradizionale non-filosofica spesso data attraverso simboli e di determinate semplici forme logiche, "categorie" e pure condizioni trascendentali dell'esperienza, ma essenzialmente di esperienze.

Il carattere distintivo del mio sistema rispetto ad altri analoghi consisteva, poi, in un ampliamento degli orizzonti: nell'insieme di dette esperienze tutto ciò che si rapporta a quel che è mera e comune esperienza umana non figurava che come un caso particolare. Vale riprodurre una pagina della prefazione: "Noi consideriamo l'umanità in senso totale come *una* fra le tante possibili condizioni dell'esistenza individuale, per nulla privilegiata rispetto alle altre. L'uomo non

comincia né finisce con l’uomo, per quanto i moderni – a parte le chimere della fede e le costruzioni dell’intelletto, le quali continuano a far parte di quel che è soltanto umano – si siano ridotti a non saper più di null’altro. Noi abbiano restituito alla condizione umana il senso di un episodio, di una *possibilità*: due grandi epoche, da noi denominate epoca della ‘spontaneità’ e epoca della ‘dominazione’, nella nostra fenomenologia si estendono come materia di esperienze possibili e come modi possibili di essere di qua e di là dall’uomo”. E aggiungevo: “L’opinione degli idealisti, che giunti alla filosofia, all’arte, alla religione o all’eticità dello Stato assoluto (allo ‘spirito oggettivo’) il processo dello spirito tocchi il suo culmine e si arresti [mi riferivo soprattutto a Hegel e ai suoi epigoni], per noi accusa una limitazione e una mancanza di senso metafisico che nei moderni sono delle più singolari. Peraltro, il ‘mondo moderno’, lungi dal rappresentare una condizione privilegiata, non è, esso stesso, che una apparizione, una fra le tante culture – e la stessa possibilità di finire in illusioni così sorprendenti, così – perché non dirlo – *infantili* testimonia, con un paradosso, essa stessa l’assoluta libertà dello spirito”.

Dal punto di vista deduttivo e costruttivo il quadro della *Fenomenologia* era il seguente. L’Individuo si è posto come libertà e dominio. Ma “l’Io per possedersi deve, in un primo, ideale momento, *essere*, porsi semplicemente, cioè secondo immediatezza o spontaneità”, nelle forme da me chiamate di “attività passiva”. Ciò porta ad una serie di determinazioni o “posizioni” aventi per limite la perfezione dell’“essere”. Per un lato, qui venivano definiti gli elementi essenziali dell’esperienza sensibile, mentre, dall’altro, vi era modo di riferirsi, *a posteriori*, a quanto sussiste, a titolo di residui notturni di stati primordiali di coscienza, nella mentalità e nell’esperienza dei cosiddetti “primitivi”, o in forme regressive con esse convergenti. Le semplici designazioni possono di poco, specie dato il senso speciale da me attribuito ai varî termini. Comunque, l’epoca della spontaneità si articola così: Prima sezione: qualità, sentimento, atto, differenza, causalità, sostanzialità, alterità (comprendente la percezione, l’affezione, il riconoscere, l’espressione, la rivelazione). Seconda sezione: potenze di esistenza, potenze di organizzazione – biologismo, potenze della persona. La persona appariva a questo punto, al termine della prima epoca, non nel senso etico del termine, ma come semplice individualità umana, limite, per così dire, e punto di crisi e di trapasso del mondo naturalistico.

La forza producente il trapasso dell'una forma all'altra deriva dal fatto che tutto questo "essere" e porre secondo spontaneità qui si dispiega solo in funzione dell'accennata superiore istanza. Per tal via l'Io passa anche oltre il limite dell'"essere", affermandosi in quel "non-essere" che corrisponde all'essere-per-sé, che fa apparire, attraverso un autodistinguersi, come mondo delle cose o, in genere, come non-Io, ciò a cui in precedenza si era uniti secondo "spontaneità" (nel percepire, nel vivere, nel movimento, ecc.). Così si apriva una seconda epoca, detta epoca della riflessione o della personalità in senso proprio, autocosciente, ma anche dell'immagine: perché l'esistenza fondata sulla coscienza riflessa viene pagata con una autoalienazione. Si vive in un mondo di imagini, di pensieri, nelle forme dell'esistenza duale (soggetto opposto ad oggetto).

Tutta la seconda epoca, nelle sue articolazioni, corrisponde alle attività con cui il soggetto cerca di risolvere nelle forme della coscienza riflessa il mondo dell'essere esteriorato, divenuto quello dell'"oggetto". Nella mia costruzione, in una prima sezione ho fatto rientrare l'esperienza finita, la personalità agente, l'autoconservazione unitamente a cooperazione e sessualità, la morale. Nella seconda sezione si ha la coscienza scientifica, la coscienza filosofica, la coscienza mistica, l'arte pura e infine, come la forma-limite costituente di nuovo un punto di crisi e il trapasso di tutta l'epoca, l'Individuo. Come l'autocoscienza del principio della persona si era affermata sciogliendosi dall'essere e contrapponendovisi, del pari il principio dell'Individuo, prima apparizione dell'Individuo Assoluto, nella sua forma propria, comporta un autodistinguersi, un contrapporsi a tutto il mondo della riflessione e dell'imagine, sentito allora come vuoto e irreale: quindi un ritorno all'essere, ma ad un essere che ora sta nel segno della libertà reale e della potenza: non pre-personale, ma transpersonale.

E si rinnova, nella nuova epoca, il movimento del riprendere, rialzare e trasmutare: spazzato via il mondo della imagine, della coscienza riflessa duale quasi come una impalcatura ormai superflua, l'individuo riprende contatto col mondo elementare sceso negli strati profondi dello spirito per trasmutarlo in funzione di "valore" (nell'accezione specifica accennata a suo tempo – comprendente il senso assoluto, l'autarchia, la libertà e la dominazione). Così tutta la terza epoca risponde propriamente al còmpito dell'"idealismo magico" e

abbraccia esperienze in un certo modo trascendenti: veniva dialettizzato e dedotto il contenuto di un insieme di discipline e di esperienze da me raccolte nel mondo dell'ascesi e delle tradizioni sapienziali, iniziatiche e esoteriche. Le articolazioni erano: Prima sezione: esperienza del Fuoco, sofferenza e amore, evocazione dinamica, mondo del Verbo, individuo individuante. Seconda sezione: Signore del limite, Signore del vortice, Individuo Assoluto. Verso la fine della *Fenomenologia* la drammatizzazione prendeva il sopravvento sulla forma filosofica e dialettica di esposizione: con imagini surreali e quasi in un émpito innico cercai di dare la sensazione del vertice di tutto lo sviluppo, di quell'assoluto che appariva essere anche il principio e l'immutabile, innominabile substrato dell'interna fenomenologia. (Al termine dello sviluppo, cercai di render conto, in funzione dell'estremo àpice della libertà assoluta, di una pluralità di soggetti, ognuno con una sua esperienza differenziata, con una sua via e con un suo movimento.) In effetti, se speculativamente le varie forme venivano presentate secondo l'articolazione e la sequenza che qui ho rapidamente accennato, tuttavia all'una e all'altra veniva attribuito un carattere soltanto formale: non si trattava della linea continua di un itinerario più o meno obbligato, bensì di un gruppo di compossibilità, di modi possibili, ognuno irriducibile all'altro e discontinui, di sperimentare il valore e la potenza dell'Individuo Assoluto: per cui, in ogni categoria poteva essere racchiuso il tutto, in ognuna l'Individuo Assoluto era presente e intero, come assoluta libertà. Proprio nel modo in cui presentai l'àpice, chiarii adeguatamente tale punto. Fin negli ultimi residui veniva bandito il concetto di una qualsiasi necessità.

Nella prefazione alle *Teoria* scrivevo: “La nostra pretesa sembrerà senza dubbio temeraria: noi diciamo che la filosofia in generale culmina nell'idealismo trascendentale, il quale a sua volta ha l'idealismo magico per inevitabile conclusione. Di là da questo, non vi è più nulla da fare in filosofia – almeno, se la filosofia non deve fare bancarotta e esaurirsi di un mero opinare, schiavo delle contingenze del momento. Se si deve pensare ad un ulteriore sviluppo di là dall'idealismo magico, esso non può cadere nella filosofia, ma si rimette invece all'azione... Nostro còmpito è stato far fare quest'ultimo passo alla speculazione occidentale. Non pretendiamo affatto che la nostra opera rappresenti tutto quel che di meglio si poteva fare... Ma ciò importa fino ad un certo punto. In quel che si è esposto nelle nostre tre opere vi è abbastanza perché chi vuol capire capisca. Quanto a chi non vuol capire, quand'anche avessimo creduto di dedicare il molto

tempo che ancora abbiamo dinanzi per perfezionare, consolidare e sviluppare il sistema (gusto veramente assai scarso), in questo egli avrebbe sempre modo di trovare materia di critica e di negazione. Quel che importa, è soltanto che la nostra esigenza sia raccolta, che vi sia chi capisca il senso e la necessità di quest'ultimo passo – e, una volta capito, vada avanti... Con chi *vorrà* veramente ciò, ci incontreremo certamente ancora...".

Come avevo chiuso la breve esperienza artistica, così ora chiudevo l'esperienza filosofica in senso stretto. Come avevo messo da parte pittura, arte astratta e "alchimia del verbo", così mettevo definitivamente da parte l'attività propriamente speculativa. Quella specie di còmpito impersonale che avevo sentito impormisi in tale campo, ritenni di averlo assolto.

Che risuonanza ebbe a suo tempo la mia dottrina dell'Individuo Assoluto? Scarsa, come del resto era da prevedersi per ogni pensiero che si scostasse decisamente dalle vie battute. Delle segnalazioni vennero fatte soprattutto da scrittori non specializzati. Ne ho sott'occhi qualcuna, conservatasi solo perché contenuta in un avviso editoriale di allora. Nicola Moscardelli, poeta da me molto stimato, scriveva: "Nell'Evola si incontra uno di quei tipi, i quali riassumono il carattere di un'epoca: tipi così fortemente sagomati, che pochi ardiscono accostarli non perché se ne sentono troppo lontani, ma invece perché se ne sentono troppo vicini e di ciò hanno paura"[157]. Lo psicologo Roberto Assagioli: "Opera invero originale e audace, fortemente pensata, che non può essere ignorata né agevolmente demolita. Se può sconcertare e turbare chi non sia abituato a questo genere di cibo spirituale, ai volenterosi apre una via per l'inizio dell'avventura più audace e più nobile, più pericolosa e più affascinante in cui si possa cimentare lo spirito umano". Lo scrittore cattolico F. Aquilanti: "Nel sistema dell'Evola, scrittore geniale, forbito, lucidissimo, l'individuo è una realtà fiammeggiante. Tutto è divenuto azione, potenza, dominio. Le barriere cadono... Dio non è nell'infinito, l'infinito si è realizzato in noi e noi siamo, nella tenebra, i creatori di Dio". Il prof. A. Belluigi: "Nella grigia produzione pseudo-filosofica il pensiero di J. Evola s'innalza, audace, rinnovatore, denso di promesse, libero epperò forte. L'E. pone delle esigenze fortemente sentite da tutti gli spiriti veramente moderni, dimostra di saper camminare sulle vette e di saper condurre seco gli amici". Infine l'idealista L. Grassi: "Nello sforzo e nel

libro dell'E. è qualcosa che irresistibilmente ci attrae e che ci lega. L'acume del suo pensiero è meraviglioso, formidabile l'attrezzatura orientalistica e magica della sua dottrina, lucidissimo il suo stile, come tagliente spada che vada recidendo dalle radici la fitta vegetazione della retorica". Particolare attenzione mi avevano dedicato, a quel tempo, il pedagogo Gino Ferretti e il critico Adriano Tilgher, il quale si era formato lui stesso alla scuola dell'idealismo trascendentale, condividendo poi la mia critica contro il gentilianesimo allora imperante: egli incluse miei scritti in una antologia dei filosofi italiani del primo dopoguerra (in séguito, Tilgher doveva deplorare che "mi fossi perduto", quando lasciai dietro di me le forme speculative, passando in campi in cui, data la sua mentalità intellettualistica, egli non poteva seguirmi)[158].

Però la "grande stampa" e la cultura ufficiale rimasero, e anche in séguito dovevano rimanere, sorde. Del resto, che cosa potevo pretendere? A parte una saggistica dilettantesca da terza pagina dei quotidiani, in Italia la filosofia era un mestiere – il mestiere del docente universitario con relative cricche e consorterie. Per farsi notare, bisognava entrare in quell'ambiente, dove le opere che si scrivono servono essenzialmente come titoli per concorsi e per avanzamenti, e il pensiero è in funzione dell'insegnamento. Ma io stavo completamente fuori da tutto ciò.

D'altronde, si sarebbe potuta concepire una teoria dell'Individuo Assoluto bandita da una cattedra universitaria? Ovvero potevo credere che per via del solo rigore di certe deduzioni l'uno e l'altro di quei piccoli borghesi, professionisti del pensiero speculativo, si fossero staccati dal loro mondo di idee per spingersi verso avventure inusitate? Tutti i riferimenti extra-filosofici di cui il mio sistema filosofico era ricco servirono come un comodo pretesto per l'ostracismo. Si poteva liquidare con un'alzata di spalle un sistema che accordava un posto perfino al mondo dell'iniziazione, della "magìa" e di altri relitti superstiziosi. Che tutto ciò da me fosse stato fatto valere nei termini di un rigoroso pensiero speculativo a poco servì.

Però anche da parte mia vi era un equivoco nei riguardi di coloro ai quali, sul piano pratico, la mia fatica speculativa poteva servire a qualcosa. Si trattava di una introduzione filosofica ad un mondo non filosofico, la quale poteva avere un

significato nei soli rarissimi casi in cui la filosofia ultima avesse dato luogo ad una profonda crisi esistenziale. Ma vi era anche da considerare (e di questo in séguito mi resi sempre più conto) che i precedenti filosofici, cioè l'abito del pensiero astratto discorsivo, rappresentavano la qualificazione più sfavorevole affinché tale crisi potesse essere superata nel senso positivo da me indicato, con un passaggio a discipline realizzatrici. E quanto a chi si trovava già sull'altra sponda, per lui tale propedeutica filosofica in termini di "pensiero moderno" era del tutto superflua. Per questo, a coloro che mi seguirono nell'attività che svolsi nel periodo successivo, io non solo non consigliai ma sconsigliai la lettura di quei miei tre libri. Nel dominio in cui procedetti, non si trattava di "dimostrare" o "dedurre", ancor meno di "discutere". Si trattava di saper riconoscere o di non riconoscere certi principî e certe verità, in base a una vocazione, a una sensibilità innata o ad un risveglio interiore.

Comunque, quel che ritenevo dovesse esser fatto fu fatto. Si è dato il caso che molti anni dopo – venticinque anni dopo[159] – io rileggessi quei miei libri. Avendoli dinanzi quasi come opere di un estraneo, dovrei averle giudicate con abbastanza obbiettività, e non ho potuto fare a meno di constatare un vigore di pensiero, una ricchezza di problemi, un coraggio delle soluzioni riscontrabili in poche opere dei miei contemporanei. In più, precise anticipazioni di posizioni che più tardi dovevano essere assai di voga, specie in margine all'esistenzialismo. In effetti, la via dell'Individuo Assoluto si presentava come quella di un "esistenzialismo positivo", dell'esistenzialismo di un uomo non spezzato dalla sua "situazione" metafisica, specie nell'esasperazione da essa subìta in un'epoca come l'attuale.

Così nel campo della cultura profana, quelle opere forse non meritano un completo oblio. Nel 1949, avendo del tempo libero, ho curato una nuova stesura della *Teoria dell'Individuo Assoluto*, ortopedizzandola in alcuni punti, con sostituzione di alcune formulazioni con altre più approfondite e più maturate. La prima edizione dell'opera essendo da tempo esaurita e introvabile, una ristampa della nuova stesura (non avvenuta fino al momento in cui scrivo queste righe) potrà avere un valore documentario e di testimonianza. Però, praticamente, questo stesso valore potrà forse risultare a ben pochi, se qualche esponente di quella "cultura", da cui mi sono sempre più estraniato deliberatamente, non

attirerà l’attenzione sul libro[160].

Bibliografia

Sulla storia della filosofia del Novecento:

Enrico Berti, Franco Volpi, *Storia della filosofia. Dall'antichità a oggi*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 2007.

Carlo Sini, Mauro Mocchi, *Leggere i filosofi: storia della filosofia e testi*, vol. III, Principato, Milano 2003.

Su Gentile:

Daniela Coli, *Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 2004.

Augusto Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.

Sergio Romano, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del regime*, Rizzoli, Milano 2004.

Su Croce:

Michele Maggi, *La filosofia di B. Croce*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo*, vol. I: *Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994.

Su Tilgher ed Evola:

Julius Evola, *La filosofia di Adriano Tilgher*, in *L'Idealismo realistico*, a. V, fasc. 12, 1 dicembre 1928, ora in Julius Evola, *L'Idealismo realistico (1924-1928)*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola, Roma 1997.

– *Storia e antistoria*, in *La Destra*, aprile-maggio 1974.

Gian Franco Lami, *Introduzione a Adriano Tilgher*, Giuffrè, Milano 1990.

– *Per una lettura dell'epistolario Evola-Tilgher*, in *Futuro presente*, n. 6, primavera 1995.

– *Adriano Tilgher. Un pensatore liberale*, Seam, Formello 2000.

Sulla filosofia di Evola:

Giovanni Damiano, *La filosofia della libertà in J. Evola*, Ar, Padova 1998.

– *Evola, filosofia, libertà*, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

Piero Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su J. Evola*, a cura di Mario Bernardi Guardi e Marco Rossi, Pellicani, Roma 1995.

– *La metafisica di Julius Evola*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Massimo Donà, *Il filosofo della libertà*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Francesco Saverio Festa, *Julius Evola. Tradizione e modernità*, Seam, Roma 1999.

Gian Franco Lami, *Introduzione a Julius Evola*, Volpe, Roma 1980.

Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce (1925-1933), a cura di Stefano Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 1995.

Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile (1927-1929), a cura di Stefano Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 2000.

Roberto Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in J. Evola*, Basaia, Roma 1984.

– *Scritti per vocazione*, Ar, Padova 2009.

Antimo Negri, *Juliu Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988.

Giovanni Sessa, *Nietzsche, Michelstaedter e gli altri*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984.

Franco Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

DOCUMENTI

Pagina filosofica dei quaderni evoliani

Quaderno 1 “Kant”: pagina iniziale sulla Critica della Ragion Pura.

KANT CRITICA DELLA RAGION PURA

Lettera a Benedetto Croce

23-4-1925

Ch.mo Senatore,

ho ricevuto la sua cartolina e la ringrazio vivamente sia per l'attenzione che ha voluto concedermi, che per il giudizio apprezzativo sul lato formale dei "Saggi".

Per quanto riguarda l'altra mia opera, mi occorrerebbe determinare la misura in cui si possa contare su Laterza così che, nel caso che questa casa editrice, che sarebbe il punto centrale delle mie mire, venisse meno, possa vedere di far delle pratiche altrove. – Non so fino a che punto la mia opera possa essere degna della sua considerazione; e certamente lo stesso fatto di rivolgermi in generale a lei così, ex abrupto, costituisce una indiscrezione, che lei è stata invero gentile a perdonarmi. Sta pertanto di fatto che la cosa ammette due possibilità.

Nell'una bisognerebbe che io direttamente, o indirettamente attraverso qualche

conoscente di Laterza da cercare, facessi la proposta, accennando anche a Lei, come a persona che potrebbe dare un giudizio generale sull'opera. L'altra si avrebbe quando in Lei stesso cadesse il principio dell'iniziativa. Il *potere* che nella mia connettevo al suo volere si riferisce precisamente a questo secondo caso. Evidentemente l'ordine editoriale non è quello teoretico, l'editore ha criteri pratici determinati e per agire bisogna appunto mettere in giuoco valori a questi adeguati. Ora io ritengo che quando un Benedetto Croce *volesse* direttamente proporre a Laterza una opera e dicesse che, oltre ad essere "bene inquadrata e ragionata con esattezza", essa rappresenta qualcosa di audace, che può interessare il pubblico, di già preparato con altra opera che ha avuto già favorevole risuonanza (anticipazione ideale, a cui pertanto vari elementi danno un certo grado di probabilità), che si tratta di problemi assai vivi nel momento attuale – e... ateoreticità simili, che certamente sono quelle che al Laterza hanno fatto pubblicare svariate opere, persino quelle dello Schuré e dello Steiner; quando, dico, *volesse* ciò, questa sua volontà e quella, onde l'opera risulti di fatto, senza ulteriore mediazione, pubblicata, si potrebbero mutuare "analiticamente". Certo, quanto le dico è piuttosto azzardato; mi rimetto pertanto alla sua decisione, che vorrei libera, sincera, scevra di ogni riguardo estrinseco per me. Nel primo caso, vedrò dunque di prendere io l'iniziativa della proposta; nel secondo, dato che il venire a Napoli di Laterza fosse una possibilità ancora indeterminata, non crede che sarebbe più opportuno provare a scrivere, così che nel caso affatto improbabile di una non-riuscita possa rivolgermi altrove?

Nuovamente, la prego di scusarmi e con ringraziamenti mi creda

d.mo

J. Evola

197 Corso V. Emanuele Roma (12)

Qualche linea sui “Saggi” in *Critica* – anche di altro a cui, indicato, si farebbe inviare una copia – sarà possibile?

[*Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, a cura di Stefano Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 1995, pp. 24-25]

Intervento al VII Congresso Nazionale di Filosofia

Tra il 26 e il 29 maggio 1929 si svolse a Roma l’annuale Congresso di Filosofia. Julius Evola intervenne nella seduta pomeridiana del 28 maggio (Sezione II: Presidenti: Carabellese e Fazio; Segretario: Calogero) dedicata alla discussione sulla relazione del professor Bontadini “Critica di antinomia di trascendenza e immanenza”.

Evola sostiene che ogni idealismo pensato sino a fondo deve attraversare la fase solipsistica, dal punto di vista della quale il problema di conciliare immanenza e trascendenza è eliminato, essendo eliminata ogni forma di trascendenza col ridurre il tutto ad un sistema di rappresentazioni soggettive.

Il problema invece si pone quando dal punto di vista puramente gnoseologico si passi al punto di vista dell'azione e della libertà, venendo allora ai diversi significati che si possono attribuire al termine "porre". Se l'Io può dire che "pone tutto" nel senso di "rappresentare tutto", egli deve però riconoscere che vi sono modalità molto diverse in questo suo porre: egli p. es. non "pone" la rappresentazione dell'ambiente fisico in cui si trova o della parola di chi gli parli, allo stesso modo che egli pone il proprio pensiero o i movimenti che egli imprime al suo corpo. Fra le sue "rappresentazioni", egli trova un gruppo che è sì lui a "porre", ma non liberamente: il tipo di attività che vi corrisponde non può dirsi "volontà", bensì "spontaneità", e si assimila al tipo delle passioni e degli istinti. Tale l'unica "trascendenza" che l'idealismo può conoscere: quella che esprime semplicemente il differenziale fra il genere dell'attività in generale, e il genere dell'attività libera. Una "trascendenza immanente", dunque, che si risolve nella semplice costatazione di un fattore di necessità, o di "spontaneità" in seno a certe forme di attività, che pur restano sempre dell'Io.

Il problema di conciliare immanenza e trascendenza allora si riduce a quello di conciliare libertà e necessità: conciliazione che non è di competenza della filosofia, bensì dell'*azione*. Il che apre la via ad interpretazioni filosofiche della magia intesa quale *tecnica* della potenza (idealismo magico): la risoluzione della trascendenza non può consistere che nella risoluzione della necessità nell'azione in ogni senso, e, quindi, che nel mondo ànomo della magia.

[*Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, Casa Editrice d'Arte Bestetti & Tumminelli, Milano-Roma s.d., p. 357]

4. L’approccio all’Oriente e il mito “pagano”

Non è facile collocare adeguatamente nei diversi periodi della mia attività i libri successivi, perché la data della loro pubblicazione non coincide con quella della fase a cui effettivamente appartengono. Come ho detto, avevo finito di scrivere *Teoria e Fenomenologia dell’Individuo Assoluto* verso il 1924. Ma *Fenomenologia* poté uscire solo nel 1930, quando erano stati già pubblicati altri due miei libri, *L’uomo come potenza* e *Imperialismo pagano*[161].

Non cronologicamente, ma come contenuto *L’uomo come potenza* fa, in un certo modo, da anello di congiunzione fra la fase sistematica speculativa e quella successiva. Vi si trovano residui della prima, ma nell’essenza si tratta dell’esposizione di dottrine non filosofiche né occidentali, di quelle indù del tantrismo. Il sottotitolo della prima edizione era appunto: “I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica”. In una certa misura, la stesura del libro fu concordata con la casa editrice “Atanòr”, che contava su di una buona vendita dato il carattere suggestivo e nuovo dell’argomento, per cui non indugiò a pubblicarlo, nel 1925[162].

Completamente rielaborata, quest’opera è uscita in una seconda edizione del 1949 presso l’editore Bocca, poi in una terza edizione presso le Edizioni Mediterranee nel 1968, con un titolo diverso: *Lo yoga della potenza*, e col sottotitolo semplificato: “Saggi sui Tantra”[163].

Solo in queste successive edizioni ho indicato il luogo proprio dei Tantra nello sviluppo della tradizione indù. I loro temi elementari riportano al substrato di tradizioni e di culti aborigeni anteriori alla conquista aria, ad un ciclo di civiltà prevalentemente “ginecocratica”, ossia riconoscente in un principio feminile, in una dea, l’essenza e il potere sovrano dell’universo. Sul piano cultuale e mitologico la dea aveva caratteri sia terrifici e distruttivi, sia luminosi, benefici e materni. Le corrispondenze con le grandi dee di cicli analoghi del Mediterraneo arcaico sono evidenti. Ma nella simbiosi che fece séguito alla conquista aria

dell’India questi temi originari subirono una trasposizione metafisica. La dea avendo il carattere essenziale di Shakti, termine che significa anche “potenza”, si giunse alla dottrina secondo la quale la potenza è il principio ultimo dell’universo. Da qui, il tantrismo in quelle sue particolari forme che allora attirarono la mia attenzione, cioè come lo Shakti-tantra.

La prima edizione del mio libro si apriva con una sezione soppressa nella seconda edizione, questa essendo stata elaborata nel periodo in cui ero venuto ad una chiarificazione definitiva di tutti questi problemi. Essa s’intitolava “Lo spirito dei Tantra in relazione ad Oriente e Occidente” e consisteva in uno “studio dei rapporti fra spirito orientale e spirito occidentale” inteso a “ben definire il punto di vista dal quale viene considerata (nel libro) la dottrina degli Shakti-tantra e l’ordine in cui essa potrebbe venire eventualmente utilizzata per uno sviluppo del valore che immane nell’ultima cultura europea”. In vista di questo fine, come metodo (per fortuna applicato solo in parte) mi proposi di “tradurre” in termini di pensiero speculativo quelle basi del sistema orientale che traevano la loro evidenza non da una speculazione ma da esperienze spirituali e che erano state espresse soprattutto in imagini e simboli; solo così – dicevo – l’Oriente avrebbe potuto agire creativamente sull’Occidente.

Come si vede, persistevano certe fisime dovute ad una cultura da cui non mi ero ancora del tutto sbarazzato. Quanto al problema di Oriente ed Occidente, presi in esame le teorie di Hegel, dello Steiner e del Keyserling sui rapporti fra la visione orientale e la visione occidentale del mondo e fra i corrispondenti ideali. Benché venissero fissati alcuni punti intrinsecamente validi, era già evidente l’inopportunità di utilizzare scrittori, come lo Steiner e il Keyserling, non meritevoli di essere presi sul serio. Comunque, il risultato della discussione era l’eliminazione del luogo comune, che tutto l’Oriente avrebbe negato evasionisticamente il mondo, che l’Occidente l’avrebbe invece affermato e avrebbe proposto l’ideale della personalità autocosciente e dominatrice. Certo, alcune mie concezioni di allora in séguito dovevo ritenerle del tutto assurde: così il parlare di un “progresso dello spirito occidentale di là dal pessimismo e dal dualismo cristiano”, con la graduale affermazione prima umanistica e poi immanentistica e attiva dell’uomo, la quale attenderebbe solo una integrazione per mezzo di un apporto orientale. Ma, a parte queste fisime, restava valida

l'antitesi, da me fissata, fra due ideali fondamentali: fra quello della "liberazione" e quello della "libertà", con la riserva che se l'India ha soprattutto coltivato il primo, e l'Occidente il secondo, però proprio il sistema dei Tantra con la sua visione del mondo come potenza contraddice ogni abusiva generalizzazione di tale antitesi e che, quanto alla via di una affermazione trascendente dell'Io, questa è stata conosciuta in ben più alta misura dall'Oriente, tanto che, nel confronto, è di un "irrealismo" che devesi parlare nei riguardi dell'uomo occidentale più recente e della sua civiltà dall'apparenza attiva e affermativa.

Inoltre, si sarebbe potuto rilevare come nell'Oriente rientrino anche l'Iran, poi la Cina e il Giappone, civiltà che in molti loro aspetti non hanno per nulla quei caratteri "evasionistici" che sono riferibili, al massimo, a certi lati dell'India. Comunque, io rilevavo che i Tantra si staccano in modo deciso dalle dottrine del mondo come illusione di tipo vedântino. Nella Shakti essi hanno visto una specie di "Brahman attivo" anziché la pura infinità della coscienza. La Mâyâ cede il posto alla Mâyâ-Shakti, cioè al "potere" che si manifesta e si afferma, come una magia cosmogonica. Esiste inoltre una specie di storiografia tantrica, in base alla quale questo sistema ha avanzato la pretesa di indicare le verità e le vie adeguate ai tempi ultimi, all'ultima delle quattro età dell'insegnamento tradizionale, al cosidetto *kali-yuga*, o "età oscura". Per via di un mutamento profondo, in tale epoca le condizioni esistenziali generali sono diverse da quelle delle origini, in relazione alle quali era stata formulata la sapienza dei *Veda*. Forze elementari ormai predominano, l'uomo si trova unito ad esse e non può più ritrarsi; deve affrontarle, dominarle e trasformarle se desidera la liberazione, anzi la libertà. La via a tanto non può essere quella puramente intellettuale, ascetico-contemplativa o rituale. La pura conoscenza deve dar luogo all'azione, per cui il tantrismo ha definito sé stesso come un *sâdhana-shâstra*, cioè come un sistema basato sulle tecniche e sullo sforzo realizzatore. Secondo la sua visuale, la conoscenza deve avere la funzione di uno strumento per la realizzazione e la trasformazione reale dell'essere. Un testo dice: "Ogni sistema (dottrinale) è un puro mezzo: non serve se non si conosce ancora la Dea (cioè: se non si è ancora uniti alla Shakti, alla potenza) e non serve a chi già la conosce". E in un altro testo è detto: "È da donna affaticarsi a stabilire una superiorità mediante argomenti discorsivi mentre è da uomo conquistare il mondo con la propria potenza". Ricorrente è l'analogia con le medicine: la verità delle dottrine deve dimostrarsi coi frutti di esse e non

con dei concetti. Come si vede, qui si tratta di un “Oriente” assolutamente diverso da quello stereotipo immaginato da molti occidentali. Sono stato il primo a farlo conoscere e a valorizzarlo in Italia, svolgendo un’opera parallela a quella a cui si era dedicato sir John Woodroffe[164] nell’area di lingua inglese.

In genere, nei Tantra è accentuato un orientamento fondamentale della metafisica orientale, cioè quello di uno sperimentalismo non ristretto all’esperienza sensibile e empirica. Qui io incontrai proprio l’ampliamento dell’“esperienza possibile” kantiana che avevo cercato di fondare speculativamente nei libri di cui ho già detto. A tale riguardo, ne *L’uomo come potenza* formulai i temi principali della critica alla conoscenza di tipo scientifico moderno e alla potenza basata sulle sue applicazioni tecniche, dichiarandole, l’una e l’altra, illusorie e irrilevanti: conoscenza e potere ordinati ad un ideale utilitario e democratico, non basati su nessuna superiorità interiore dell’individuo, su nessuna trasformazione della sua esistenzialità, dei suoi rapporti reali e diretti col mondo e del suo senso della vita. “Retorica”, in senso michelstaedteriano, della potenza della civiltà moderna: l’uomo resta lo stesso, anzi è “estraniato” più che mai, è una semplice ombra che ha fuori di sé il proprio principio, anche quando il sapere concentrato sul mondo fisico e fenomenico gli desse il modo di distruggere un pianeta col semplice premere un pulsante. Sono, questi, temi che nel periodo successivo di critica della civiltà dovevo riprendere e sviluppare, ma che in quelle formulazioni del 1925[165] anticipavano in parte quanto varî pensatori solo successivamente dovevano riconoscere, mancando però dei punti di riferimento positivi atti a dare un vero mordente e un saldo fondamento a tale critica. Per venire a tanto era ed è infatti necessario riportarsi ad un mondo che esula completamente dai loro orizzonti.

La letteratura tantrica è assai vasta e pluriforme. Come ho detto, la mia attenzione si era portata essenzialmente sugli Shakti-tantra, sui Tantra della Potenza, della Shakti. Qui nella cosidetta “Via della Mano Sinistra”, negli ambienti dei Kaula, dei Siddha e dei Vîra alla accennata concezione generale del mondo si univa un superuomismo che avrebbe fatto impallidire Nietzsche. Già l’Oriente in genere aveva ignorato il feticismo della moralità: su di un piano superiore, per l’Oriente ogni morale è solo mezzo a fine. Classica è l’imagine buddhista della legge intesa come una zattera che ci si costruisce per oltrepassare

un corso d'acqua ma che poi non ci si porta dietro. Per il Vîra, pel tipo "eroico" tantrico, si trattava però di spezzare ogni vincolo, di superare ogni opposizione di bene e di male, di onore e di onta, di virtù e di colpa. Era la via della assoluta anomìa, dello *shvecchacarî*, termine che vuol dire "colui la cui legge è la propria volontà". Qui si proponeva una interpretazione speciale del simbolo del lavarsi o denudarsi, e anche della "vergine": la "vergine", come volontà pura, sciolta, mediante speciali discipline, da tutto ciò che non è sé stessa, inviolabile e invulnerabile. Vi erano testi tantrici che indicavano i principali vincoli da infrangere: la pietà, la suscettibilità ad essere delusi (equanimità di fronte a successo e insuccesso, a felicità e sventura, ecc.), l'onta, il senso del peccato e il disgusto, tutto ciò che si connette a famiglia e a casta, ogni convenzione e ritualismo, non facendo eccezione il dominio del sesso (un Kaula, si diceva, non deve indietreggiare nemmeno dinanzi all'incesto). Dal che appariva quanto poco l'Oriente – un certo Oriente – aveva da imparare dai "liberi spiriti" e dai "superuomini" occidentali: però con la differenza che qui tutto ciò non restava chiuso nella cerchia di un individualismo anarchico, di un "Unico" stirneriano: era invece ordinato ad un autotrascendimento effettivo, ovvero lo presupponeva.

In Oriente, e specificamente nel tantrismo, anche le forme liminali dell'"immanentismo" trovavano un potenziamento. Mentre in Occidente, date le premesse teistico-cristiane e creaturalistiche, il tema del "farsi dio"[166] appariva come blasfemo e luciferico, l'identità dell'Io profondo dell'*âtmâ* col Brahman, col principio assoluto dell'universo, e la corrispondente formula "sono Brahman" o "sono Lui" (*so'ham*, che nel tantrismo diveniva *sâ'ham* = "sono Lei", cioè Shakti, la potenza) quali verità della vita della conoscenza e della distruzione di quell'"ignoranza", *aviîdyâ*, che essa solo fa credere all'uomo di essere soltanto un uomo – erano quasi dei luoghi comuni, in un quadro privo di ogni coloratura tenebrosa e titanistica.

In entrambe le edizioni, il mio libro era diviso in due parti principali. La prima era intitolata "La dottrina della potenza". Era, questa, la parte metafisica: vi si descriveva il processo e la successione delle fasi, degli stati e delle modificazioni che, partendo dall'alto, dall'incondizionato, attraverso il mondo degli elementi e della natura (considerata non soltanto nei suoi aspetti fisici) ha per limite la condizione umana. Uno dei nomi di tale processo è *pravrtti-mârga*, cioè la via

del vincolarsi, dell'identificarsi a forme e a determinazioni. Ad esso segue il *nivrtti-mârga*, cioè la via del distacco, della revulsione, della trascendenza, avente l'uomo come punto di partenza. Con il che, dalla metafisica si passava alla pratica e allo yoga.

Nell'essenza, non diverso era stato lo schema generale della mia *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*. Quanto alla prima parte del mio libro, credo che lo sforzo di pensare l'insieme delle complesse teorie indù e tantriche degli elementi – dei *tattva* – abbia portato ad una intelligibilità della materia di rado presente nelle esposizioni orientalistiche. Nella corrispondenza che ebbi con lui, si dette perfino il caso che il Woodroffe, il quale aveva trascorso trenta anni in India in contatto diretto con diversi panditi tantrici, riconoscesse la giustezza di alcune interpretazioni che io proposi[167].

Quanto alla seconda parte, essa nella prima edizione era intitolata "La tecnica della potenza", nella seconda "Lo yoga della potenza". Forse la prima designazione era più acconcia, lo yoga vero e proprio costituendo solo una parte della materia, essendo anche considerato un insieme di discipline preparatorie e, inoltre, il cosidetto "rituale segreto", con forme particolari di sacralizzazione e di trasformazione dell'esistenza naturalistica e vincolata. Nel campo dello yoga esposi essenzialmente quella sua particolare forma, considerata come strettamente connessa col tantrismo, che ha il nome di Hatha-Yoga (o Yoga violento) e di Kundalinî-Yoga. A differenza del Dhyâna-Yoga o Jñâna-Yoga, è, questo, uno yoga non avente un carattere esclusivamente contemplativo e intellettuale. Pur essendo presupposto un adeguato addestramento psichico e mentale, in esso si tratta di assumere il corpo come base e strumento: però non il corpo quale è conosciuto dall'anatomia e dalla fisiologia occidentali, bensì il corpo in funzione, anche, di quelle sue energie più profonde, transbiologiche, di solito non colte dalla coscienza ordinaria, specie da quella dell'uomo di oggi, corrispondenti agli elementi e alle potenze dell'universo, studiate dalla millenaria fisiologia iperfisica che in Oriente ha avuto uno sviluppo non meno sistematico dello studio occidentale dell'organismo umano. Quanto alla designazione "Kundalinî-Yoga", essa è indicativa di un metodo che come forza usata pel fine di decondizionamento dell'essere e della liberazione assume *kundalinî*, cioè la "potenza", la Shakti, quale è presente, seppure in forma

latente, alla radice dell’organismo psico-fisico.

Circa lo spirito del tantrismo, una sua formula significativa è l’unità di *bhoga* e di *yoga*, spiegata come quelle di fruimento (o godimento: *enjoyement* in inglese – fruimento delle esperienze e delle possibilità offerte dal mondo all’uomo) e di liberazione o ascesi. Nei testi tantrici si afferma: “Nelle altre scuole le due cose si escludono a vicenda: chi fruisce non è un liberato e un asceta e chi è liberato o un asceta non fruisce. Non così da noi. Nella via dei Kaula il fruimento diviene uno yoga perfetto e il mondo stesso si fa il luogo della liberazione” – aggiungendosi: “Senza la potenza la liberazione è una vera burla”[168]. Si tratta di un paradossale aprirsi al mondo dell’esperienza e della vita, anche in tutto quel che vi è di più intenso e pericoloso, ma mantenendosi distaccati. In conclusione, si parla della “trasformazione del veleno in farmaco”[169], cioè all’uso ai fini della liberazione e dell’illuminazione di tutte le forze e le esperienze che in ogni altro caso condurrebbero ad un maggiore vincolamento, a rovina o a perdizione. Così in questo insieme si definisce proprio quell’ideale non della “liberazione come evasione”, ma della libertà reale e immanente che in Occidente è stato coltivato e in ogni modo proclamato, ma in fondo (in confronto) in forme o astratte, soltanto intellettualistiche, o degradate, o materializzate e banali.

Nella seconda edizione del libro aggiunsi molto altro materiale: ad esempio, nei riguardi del cosidetto Vajrayâna, del tantrismo buddhista, da me trascurato nella prima edizione, perché quando la compilai poco ne sapevo. Diversi punti furono ortopedizzati o chiarificati, varie escrescenze “critiche” eliminate, certe parti notevolmente sviluppate. Ciò vale, ad esempio, pel lungo capitolo della seconda edizione dove si parla delle pratiche sessuali tantriche, le quali erano già state motivo di scandalo per varî occidentali “spiritualisti”, inclusa la Blawatsky, la quale a causa di ciò ebbe a definire il tantrismo come “la peggior specie di magia nera” (è uno degli esempi di quanto i teosofisti, e poi gli antroposofi, sappiano delle dottrine orientali)[170]. In tale capitolo si trovano già alcune idee fondamentali che io dovevo riprendere e sviluppare in una delle mie ultime opere, *Metafisica del sesso*[171]. Quanto alla definizione del “mito di Oriente ed Occidente”, ad essa è stato dedicato uno dei saggi contenuti in un mio libro assai più recente, *L’arco e la clava*[172], che tiene il luogo dell’introduzione della prima edizione del mio libro sui Tantra.

Infine, varrà accennare ad un aspetto dell'inquadramento proprio alla seconda edizione, comportante un certo spostamento del centro di gravità fuor dalla "potenza". In realtà, riferito al principio supremo l'uso del termine Shakti poteva far nascere un equivoco. È vero che nei testi si parla spesso della Mahâ-Shakti, della Grande o Suprema Potenza come del fondo ultimo di ogni cosa, ma in realtà questo principio corrisponde piuttosto a qualcosa, come l'Uno plotiniano, abbracciante ogni possibilità[173]. In genere, in conformità ad ogni insegnamento sapienziale o esoterico, nella metafisica e nella mitologia indù la Shakti, o potenza, vale propriamente come l'eterno principio femminile avente per correlativo l'eterno principio maschile, nel tantrismo essenzialmente simboleggiato dalla figura di Shiva: principio immobile, luminoso, distaccato, quanto la Shakti è invece dinamica, produttiva, mutevole. Come da un connubio simbolico dei due principî, di Shiva e Shakti, deriva, nel mito cosmogonico, l'universo, così il mistero della trasformazione dell'essere umano e il principio della superiore libertà vengono riferiti al congiungimento, nell'uomo, dei due principî, non già al suo abbandonarsi alla Shakti come pura infrenata potenza.

La portata pratica di questo ridimensionamento delle prospettive del tantrismo era evidente. Esso comportava una "olimpicizzazione" esorcizzante ogni deviazione "titanica", pandemica e confusamente estatica. Preveniva orientamenti suscettibili a portare ad una catastrofe. Solo in chi avesse natura da Shiva, la Via della Mano Sinistra e dei Kaula non era quella della perdizione e della regressione. Per quel che mi riguarda, in tal guisa si stabiliva, poi, una continuità con valori già presentiti all'epoca della mia prima presentazione di Lao-tze[174], anzi dello stesso dadaismo, quale io l'avevo interpretato.

Gli equivoci e i pericoli ora accennati, sul suolo naturale non-occidentale delle discipline da me considerate, erano assai ridotti grazie a particolari premesse esistenziali e ad un sistema di controlli e di tradizioni positive. In genere, la guida di un maestro spirituale, di un *guru*, veniva presupposta, anche se si affermava che, al termine della sua via, il discepolo tantrico "deve avere il maestro sotto ai piedi", cioè rendersi libero, emancipato. I pericoli riguardavano piuttosto quegli Occidentali a cui venisse presentata tale sapienza, la quale apparentemente andava loro così curiosamente incontro. Devo riconoscere di non aver preso, a tale riguardo, le necessarie precauzioni quando scrissi la chiusa

de *L'uomo come potenza*, nell'edizione originaria dell'opera. In essa facevo infatti una esaltazione quasi nietzschiana della visione della vita dell'adepto tantrico, opponendola a quella cristiana. Scrivevo: "Di contro alla concezione di esseri innumeri che, per una inconscia disperazione, si cercano, si amano, si stringono insieme come bambini nella tempesta, cercando nel legame comune e nella remissione al Signore onnipotente la parvenza di quel valore e di quella vita che a loro mancano, sorge la concezione degli esseri liberi, dei Salvati dalle Acque, della Razza senza Re, di Coloro-che-respirano, esseri solari e sufficienti che calpestano la legge e 'sono da sé stessi', che non chiedono ma danno in sovrabbondanza di potenza e di luce, che non si abbassano ad eguagliare e ad amare, ma, autonomi, in vita decisa volgono verso un essere sempre più vertiginoso lungo un ordine gerarchico che non viene dall'alto ma dallo stesso rapporto dinamico delle loro intensità. Questa razza dallo sguardo temibile, questa razza di Signori non ha bisogno di consolazioni, non ha bisogno di dèi, non ha bisogno di una Provvidenza... Essa si muove liberamente nel *suo* mondo 'non più macchiato di spirito' – liberato, cioè, dalla scorza dei sentimenti, delle speranze, delle dottrine, fedi e valori, delle sensazioni, parole e passioni degli uomini, e riscattato alla sua natura nuda fatta di pura potenza. E, di fronte ad essa, chi non vede quanto deboli e cadaveriche siano la sapienza e le 'virtù' dei 'servi di Dio', di questi esseri che si abbattono sotto il 'peccato' e la 'cattiva coscienza' e che un solo fine hanno: tutto livellare, tutto accomunare e legare insieme?". E così via.

Tutto ciò era abbastanza "occidentale" e rifletteva alcuni lati decisamente problematici dell'ideale dell'Individuo Assoluto. Nella seconda edizione del libro riconobbi l'opportunità di fare, a tale riguardo, "precise riserve", ricordando come un "elemento trasfigurante" e anagogico (= traente verso l'alto) e una *metanoia*, un cambiamento di polarità, fossero la premessa essenziale di tutto questo sistema.

In tali termini resta anche indicato il limite, sia pure estrinseco e contingente, proprio a questo gruppo dei miei scritti. Qualora l'uomo occidentale, il quale, se non intellettualmente, però esistenzialmente a ciò è il meno qualificato, assumesse direttamente, altrimenti che come semplici teorie, dottrine del genere, l'effetto quasi inevitabile sarebbe un corto circuito distruttivo, la pazzia o

l’autodistruzione. Con le adeguate riserve, in modo analogo fui propenso a spiegarmi la fine di Nietzsche, del Michelstaedter, del Weininger e di altri, benché costoro non avessero nemmeno assunto quelle verità nelle loro valenze estreme[175]. Più in genere, i miei tre libri filosofici potevano far nascere l’idea errata di un possibile sviluppo continuo quasi lungo il tempo (la “progressività”, a cui per ragioni sistematiche tanto valore avevo annesso), perfino con tratti escatologici: mentre l’essenziale era praticamente una rottura esistenziale di livello, era il riportarsi ad una dottrina degli stati multipli dell’essere[176], era un mutamento di polarità. Anche nel periodo successivo, in quello delle mie opere sulle scienze tradizionali, solo a poco a poco tali punti basilari furono da me indicati con tutta la necessaria chiarezza.

Come limite di quel problematico sviluppo radicalistico a fondo quasi nietzschiano si può indicare un mio scritto che dapprima uscì in francese col titolo *Par delà Nietzsche* nel secondo volume (1926-1927) del *900*, pubblicazione de “La Voce” edita da C. Malaparte e da M. Bontempelli (che a quel tempo civettava col “realismo magico”), e che poi costituì la seconda parte del volumetto *L’individuo e il divenire del mondo*, e in stralcio figurò nella antologia dei filosofi italiani contemporanei curata da A. Tilgher[177].

Il saggio era stato scritto in una specie di vertigine intellettuale lucida; sicché, malgrado lo stile sforzato, letterariamente discutibile per l’abuso di termini e imagini eccessivi, esso conteneva delle “cariche”, tanto che si dette il caso che, avendolo letto anche come una conferenza[178] evocando via via in me lo stato in cui era stato scritto, qualcuno ebbe visioni o allucinazioni. In questo scritto venivano anzitutto sviluppate le idee nietzschiane circa la soluzione positiva, nel segno di “Dioniso”, del nichilismo assoluto. Accettavo in larga misura quella interpretazione nietzschiana di Apollo e di Dioniso che in séguito dovevo respingere dovunque non avesse il semplice valore convenuto ma volesse basarsi sul significato effettivo e più profondo che quelle due divinità ebbero nel mondo antico. Seguiva, come “mito”, una speciale interpretazione della caduta: l’individuo che nasce nell’atto di staccarsi dall’essere, dall’immortalità, dalla vita (da “Dio”) e di affermarsi nel più alto valore di “Signore del sì e del no” o delle “Due Nature”, di colui che “è superiore agli dèi perché alla natura immortale, a cui questi sono legati, unisce quella mortale, all’infinito il finito”

(tale formula, del resto, si incontra anche nel *Corpus Hermeticum*).

Ma a tale atto, che “rappresentava il crollo di tutto un mondo”, l’individuo non fu sufficiente. Fu preso da uno spavento che lo travolse e lo spezzò: solo allora il suo atto divenne una “caduta”. Da questo terrore e da questa caduta io dedussi le forme principali in cui doveva presentarglisi il mondo: sono essi a generare lo spazio, l’esteriorità visiva, il limite oggettivo delle cose, della “realtà” nello spazio (“incorporazione, quasi sincope della paura che arresta e ferma l’essere insufficiente sull’orlo dell’abisso della potenza dionisiaca”), poi il dipendere da tale realtà, che sviluppa il tempo e il divenire, il sistema della “causalità” e delle “finalità”, e così via – tutte creazioni dello spavento originario, dell’orrore pel nulla, e dell’illusione apollinea lenitrice.

Di contro a ciò, veniva però prospettata la via di chi distrugge quella paura, riprende la volontà originaria, elimina tutte le creazioni e i simboli della sua insufficienza. Su tale direzione, per lui può acquistare anche un valore positivo, di prova, tutto ciò che è colpa e infrazione; nel mio scritto si accennava anche alle antiche uccisioni sacrificali, poi alla trasposizione su di un piano interiore dell’atto tragico del sacrificatore, nei termini di un’azione su sé stessi, sulla radice della propria vita, di grado in grado, venendo fatto anche riferimento alle tecniche per escludere, nella percezione, le parvenze “apollinee” delle cose, e, una volta infranto il limite creato dal terrore originario, per prendere contatto “dionisiacamente” con le potenze elementari secondo quell’assoluta libertà che aveva determinato tutta la vicenda.

Un aspetto caratteristico di questo scritto era il riferire alla sapienza mistérica la verità dei non-spezzati dalla caduta, intesi a rialzarsi, come pure la violenta contrapposizione, nietzschiana in senso accresciuto, fra tale sapienza e il cristianesimo, non senza un riferimento anche storico (l’alternativa fra cristianesimo e misteri di Mithra, che si sarebbe presentata al mondo antico)[179]. Tutto ciò era abbastanza unilaterale e non esente da storture. Venivano forniti utilissimi appigli a chi avesse voluto stigmatizzare di luciferismo, o peggio, la tradizione misterica (anche se in certi rami di essa è effettivamente attestata l’accennata teoria della signoria sulle due nature). Poi, dal punto di vista interno individuale assumere secondo lo spirito che compenetrava questo mio scritto gli

insegnamenti iniziatici nel più dei casi poteva appunto avere gli effetti catastrofici dianzi accennati. Purtuttavia, tolto l’accessorio, il retorico e l’eccessivo, alcuni significati di base mantenevano la loro validità; erano quelli che caratterizzano la già accennata “Via della Mano Sinistra”, di cui in séguito trattai in modo adeguato[180]. Per tutto il resto, si trattava di una forte drammatizzazione di idee base già apparse nei miei libri a carattere speculativo[181].

A completare l’esame retrospettivo di ciò che nei miei scritti risentì di limiti analoghi dovrei parlare, qui, anche di *Imperialismo pagano*. Ma questo libro conduce di già ad un altro dominio, a quello di esperienze in margine alle ideologie politiche e richiede alcuni chiarimenti preliminari. Del resto, come ho accennato, i libri di quegli anni non possono essere collocati nel loro giusto posto dal punto di vista esterno. Infatti, *Imperialismo* uscì quando già si era organizzato il “Gruppo di Ur”[182], mentre non mi era ancora riuscito di pubblicare la *Fenomenologia*.

In quel periodo ero venuto a conoscere alcune altre personalità, fra esse Arturo Reghini, figura curiosa e interessante. Più anziano di me, fiorentino puro sangue, era stato vicino anche al gruppo di *Lacerba*, e sembra che ai contatti con lui si dovesse il frivolo tentativo di cui Papini[183] parla nel libro autobiografico *Un uomo finito*, quando racconta di essersi ritirato in un luogo solitario “per farsi dio” – con un corso accelerato di un paio di settimane. Quando lo conobbi, il Reghini era un 33 della massoneria di rito scozzese, aveva scritto un libro notevole sulle parole sacre e di passo dei primi gradi di tale setta, nel quale dimostrava una qualificazione non comune[184]. Matematico, filologo e spirito critico, egli allo studio del patrimonio iniziatico applicava una serietà e una oggettività assolutamente inesistenti nelle divagazioni degli “occultisti” e teosofisti, che egli non si stancava mai di sferzare col più mordente sarcasmo. Ai miei contatti col Reghini (e subito dopo col Guénon, che fu lui a segnalarmi) devo in primo luogo la definitiva liberazione da alcune scorie derivate appunto da quegli ambienti occultistici, in secondo luogo il definitivo riconoscimento della assoluta eterogeneità e trascendenza del sapere iniziatico rispetto a tutta la cultura profana, in specie moderna, filosofia compresa.

Il Reghini aveva cara l'idea di una tradizione occidentale (e perfino "italica", per certi problematici riferimenti al pitagorismo)[185] dell'esoterismo, e su tale base si era anche sforzato di rivivificare simboli e riti massonici. In più, era un esaltatore della Roma "pagana", nella quale si rifiutava di vedere una realtà soltanto politica e giuridica con un contorno di culti e di pratiche superstiziosi, come secondo il giudizio più corrente; invece egli si era dato a mettere in risalto il fondo sacrale, se non pure iniziatico, di aspetti riposti di essa, in questi termini egli difendeva una sapienza e una visione romane della vita e del sacro, e le contrappone nel modo più drastico al cristianesimo. Dato quello sfondo, una tale antitesi aveva evidentemente un carattere assai diverso di quella propria all'anticristianesimo di tipo nietzschiano. Pel Reghini il cristianesimo era una credenza esotica, fondata su di una spiritualità equivoca, facente appello agli strati irrazionali, sub-intellettuali e sentimentali dell'essere umano; era la religione di un "proletariato spirituale", inseparabile dall'ebraismo, del tutto estranea allo stile, agli ideali, all'etica, alla severa sacralità della migliore romanità.

Come è noto, una sintesi del genere era stata messa in luce anche da altri autori, ad esempio, e in modo magistrale, da L. Rougier nella ampia introduzione alla sua edizione dei frammenti conservaticisi dell'opera di Celso contro i cristiani[186]. Nel Reghini vi era, in più, il riferimento alla dimensione sapienziale e mistérica scopribile nell'antichità classica, qualora fosse studiata nel suo lato interno. Ma era anche evidente, benché io non me ne rendessi ben conto quando seguii il Reghini su tale linea, una certa "idealizzazione" della stessa romanità: la quale non avrebbe ceduto al cristianesimo se essa non fosse stata, all'affacciarsi di quest'ultimo, già minata, se nella sua area non avessero già preso piede sempre di più culti, concezioni e orientamenti di origine egualmente non-romana, asiatica.

Le idee del Reghini in parte io le avevo già, in parte trovarono in me un suolo adatto. È in tale contesto che avvenne la prima discesa dell'Individuo Assoluto dalla rarefatta stratosfera del puro "valore" nel dominio della storia, delle tradizioni e della filosofia della civiltà. Nella "paganità" così interpretata s'incarnava di già un ideale ad esso congeniale. Infine, col tentativo di *Imperialismo pagano* vi fu un abbastanza chimerico tentativo di agire sulle

correnti politico-culturali del tempo.

Fino ad allora mi ero tenuto completamente fuori del mondo politico. Con tutti i partiti politici esistenti in una nazione come l'Italia non potevo aver nulla in comune (fino al momento in cui scrivo queste note, non ho mai aderito ad un partito politico, né ho mai dato il mio voto in nessuna elezione). Il mio primo scritto politico derivò da un invito del duca Giovanni Colonna di Cesarò[187], con cui ero in rapporti di cordiale amicizia, a gettar giù qualcosa per una sua rivista che, se ben ricordo, si chiamava *L'Idea democratica*. Risposi che avrei potuto scrivere solo una demolizione della democrazia – ed egli accettò, dicendomi consistere proprio in ciò il privilegio della "libertà democratica"[188].

Fra i torbidi del primo dopoguerra aveva preso forma il fascismo. Si fece la marcia su Roma e Mussolini venne al potere. Certo, io non potevo non simpatizzare con chiunque combattesse contro le forze di sinistra e contro il regime democratico. Si trattava però di vedere in nome di che cosa si intraprendeva propriamente una tale lotta[189]. Già parlando del periodo della mia prima giovinezza ho accennato quanto mi ripugnasse l'infatuazione nazionalistica. Poi vi erano certi pregiudizi non privi di relazione con quelli che le cosiddette "armi nobili" – artiglieria e cavalleria – a cui avevo appartenuto avevano nutrito durante la guerra per quei reparti d'assalto, composti spesso di elementi assai sospetti, che riaffioravano nelle "camicie nere". La vera rivoluzione da farsi per me sarebbe stata la "rivoluzione dall'alto", con il Sovrano alla testa, il quale non avrebbe dovuto permettere a Mussolini di presentarglisi come l'esponente dell'"Italia di Vittorio Veneto", ma avrebbe dovuto rivendicare lui tale dignità e agire decisamente di conseguenza per rimettere su lo Stato e stroncare la dilagante sovversione.

A parte le origini socialiste e proletarie di Mussolini, si sa di certe tendenzialità repubblicane e "laiche" del fascismo di antemarcia. La fusione col nazionalismo per un lato rettificò tali tendenzialità, dall'altro ridusse la *vis* rivoluzionaria del fascismo borghesizzandolo notevolmente, perché il nazionalismo italiano non era che una espressione della classe media e di un fiacco tradizionalismo cattolicheggiante e conformista. Una forte Destra a base aristocratica, monarchica e militare, quale per esempio si era affermata nell'Europa centrale[190],

in Italia era assolutamente inesistente. Comunque Mussolini aveva evitato il peggio e quando successivamente si sforzò di affermare l'ideale dello Stato romano e dell'*imperium*, quando pensò di contrapporsi alle forze venute a predominare in Europa per effetto dello sconvolgimento della guerra e di dar forma ad un nuovo tipo disciplinato, virile e combattivo di Italiano, il punto critico sembrò essere superato.

Imperialismo pagano trasse origine da una mia relazione con Giuseppe Bottai[191]. Mio coetaneo, questi era stato ufficiale d'artiglieria del mio stesso reggimento e aveva anche partecipato al movimento futurista (che, come si sa, nel dopoguerra aderì subito al fascismo). Egli teneva ad essere uno degli "intellettuali" del movimento e dirigeva la rivista *Critica fascista*, la quale si permetteva una abbastanza vasta libertà di opinione. In alcune mie conversazioni con Bottai nacque l'idea di "muovere le acque" lanciando un programma rivoluzionario che investisse il piano della visione fascista della vita fino ad affrontare il problema della compatibilità tra fascismo e cristianesimo. Bottai trovò eccitante l'idea. Così io scrissi, per la sua rivista, articoli in tal senso[192]. Ma non appena l'obiettivo ultimo della mossa si rese visibile e fu formulata l'idea di un "imperialismo pagano" come unico orientamento concepibile per una fascismo coerente e coraggioso, nacque un vero putiferio. Dato il carattere ufficioso della rivista di Bottai, lo stesso organo del Vaticano, l'*Osservatore romano*, chiese categoricamente delle spiegazioni circa la misura in cui simili idee venissero tollerate nel fascismo. E subito seguì una vera valanga di attacchi di una stampa a catena, mentre lo scandalo trovava eco anche all'estero[193]. Per simili sproporzionate reazioni vi era un perché: ancora il Concordato non era stato stipulato e si temeva che qualcuno, da dietro le quinte, volesse guastare il giuoco. Vista la mala parata, Bottai dimostrò già allora la fedeltà che in séguito, al momento della crisi del fascismo, doveva dimostrare verso Mussolini[194]: mi piantò in asso, non mi dette nemmeno modo di rispondere alle accuse più assurde della stampa di parte guelfa, si lavò le mani dichiarando che quegli articoli, "pur riflettendo il travaglio fascista" (?), impegnavano solo la responsabilità del loro autore.

Allora feci da me. In un libro – appunto in *Imperialismo pagano* uscito nel 1928 – riaffermai e sviluppai le tesi di quegli articoli, rispondendo anche a tutti i miei

avversari[195]. Il libro, ormai introvabile[196], aveva per sottotitolo “Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano – con una appendice polemica sulle reazioni di parte guelfa”. Il suo preludio era nel segno dell’“Antieuropa”, anticipazione approssimativa di ciò che in séguito dovevo propriamente chiamare la “rivolta contro il mondo moderno”. Ecco alcune delle frasi delle prime pagine: “L’attuale ‘civilizzazione’ d’Occidente[197] è in attesa di un rivolgimento sostanziale senza il quale essa è destinata, prima o dopo, a crollare. Essa ha realizzato la perversione più completa di ogni ordine razionale delle cose. Regno della materia, dell’oro, della macchina, del numero, in essa non vi è più respiro né libertà né luce. L’Occidente ha perso il senso del comandare e dell’obbedire. Ha perso il senso della Contemplazione e dell’Azione. Ha perso il senso dei valori, della potenza spirituale, degli uomini-iddii. Non conosce più la natura... la natura è decaduta in una esteriorità opaca e fatale di cui le scienze profane cercano di ignorare il mistero con piccole leggi e piccole ipotesi. Non conosce più la *Sapienza*... la superba realtà di coloro in cui l’idea si è fatta sangue, vita, potenza... Non conosce più lo Stato: lo Stato-valore, l’*Imperium* come sintesi di spiritualità e di regalità... Che cosa sia la guerra – la guerra voluta in sé come un valore superiore e una via di realizzazione spirituale... non lo sanno più, questi formidabili ‘attivisti’ d’Europa... che non conoscono guerrieri ma soltanto soldati... L’Europa ha perduto la semplicità, ha perduto la centralità, ha perduto la vita. Il male democratico la corrode in tutte le radici – sin nel diritto, sin nelle scienze, sin nella speculazione. *Capi* – esseri che spicchino non per violenza, non per oro, non per abilità di sfruttatori di schiavi, ma invece per irriducibili *qualità* di vita – non ve ne sono. È un gran corpo anodino, che si getta or qua or là spinto da forze oscure e imprevedibili le quali schiacciano inesorabilmente chiunque voglia opporsi o soltanto sottrarsi all’ingranaggio. Tutto ciò ha potuto la ‘civilizzazione’ d’Occidente. Questo è il vantaggio risultato della *superstizione* del ‘Progresso’, di là dall’imperialità romana, di là dall’Ellade luminosa, di là dall’antico Oriente – il grande Oceano. E il cerchio si serra ognor di più intorno ai pochi che siano capaci del grande disgusto e della grande rivolta”.

Dopo altre considerazioni ponevo la domanda: “Può essere il fascismo il principio di una restaurazione antieuropea? Ha il fascismo tanta forza da poter, oggi, concepire tale còmpito?”. Riconoscevo che “il fascismo è sorto dal basso, da esigenze confuse e da forze brute scatenate dalla guerra europea”, che esso “si

è alimentato di compromessi, si è alimentato di piccole ambizioni di piccole persone. L'organismo statale che esso ha costruito è spesso incerto, maldestro, violento, non libero, non scevro da equivoci" (si noti che nella deprecata atmosfera dell'"oppressione" dittatoriale fascista si potevano dire e stampare simili cose). Ma constatavo che a volgere lo sguardo intorno, nulla si poteva trovare "come base e come speranza". Dunque: avrebbe il fascismo assunto un simile còmpito?

Nel libro, in quanto seguiva – debbo riconoscerlo – lo slancio di un pensiero radicalistico facente uso di uno stile violento si univa ad una giovanile mancanza di misura e di senso politico e ad una utopica incoscienza dello stato di fatto. Nei varî capitoli indicavo pertanto le condizioni affinché il fascismo potesse essere una rivoluzione vera e necessaria, non nel semplice campo politico-sociale, ma prima di tutto nel campo della visione generale della vita, del mondo e dello stesso divino. Così non solo veniva sferrato un attacco contro ogni democrazia e ogni egualitarismo, non essendo risparmiate tendenzialità per me negative del fascismo (come quella semplicemente nazionalistica, quella mazziniana, quella neo-hegeliana) ma si indicavano anche i valori da opporre al tipo dell'economia, delle scienze e della tecnica moderna e all'attivismo "faustiano"[198]; si parlava delle caste, si faceva perfino riferimento – riferimento abbastanza inopportuno e controproducente, dati gli orizzonti culturali degli ambienti a cui intendevo rivolgermi – a idee sapienziali o orientali.

Ma il mordente del libro riguardava soprattutto il problema religioso, e fu l'evidente stringenza della mia tesi a suscitare tante allarmate reazioni. Chiedevo in che misura i valori essenziali di una etica "fascista" erano compatibili con quelli cristiani: se non era una vieta retorica rievocare Roma e i suoi simboli senza farne rivivere anche l'inseparabile controparte, la spiritualità del "paganesimo", irriducibile a quella cristiana. Respingevo nel modo più netto l'identificazione, cara al guelfismo, della tradizione romana con quella cattolica denunciando invece, a tale riguardo, una usurpazione (la "romanità" cattolica). E ribadivo le tesi dei miei articoli-scandalo di *Critica fascista*: "Il presupposto è che nella sua forza più pura il fascismo si identifichi a volontà di imperio; che la sua rievocazione dell'Aquila e del Fascio possa non essere soltanto una retorica, che in ogni modo questa è la condizione perché esso rappresenti qualcosa di

nuovo, non una rivoluzione da ridere (*sic*) ma una resurrezione eroica". Indicate tali premesse, affermavo: "Se il fascismo è volontà d'impero, esso tornando alla tradizione pagana sarà veramente sé stesso, potrà ardere di quell'anima di cui tuttora manca e che nessuna credenza cristiana gli potrà dare".

Con un ultimo dilemma, già allora mi feci paladino del "ghibellinismo": "Il fascismo si trova dinanzi a questo dilemma: o arrestarsi all'impero come una mera organizzazione materiale – e allora esso può lasciare alla Chiesa un posto, può tollerarla, confermandole la prerogativa di quelle cose dello spirito che restano estranee all'impero, il quale dunque sotto questo riguardo resterà subordinato ad essa. Ovvero arrivare all'idea vera dell'impero che, *in primis et ante omnia*, è una realtà spirituale immanente – ed allora la Chiesa va desautorata, subordinata allo Stato nei limiti di quella generica tolleranza che un tale Stato può concedere condizionatamente ad associazioni internazionali della fattispecie". Questo era l'aspetto politico. L'altro aspetto era l'antitesi intrinseca e ineliminabile in fatto di valori e di visioni del mondo. Evidentemente il centro, passando per il ghibellinismo e per la romanità, si stava spostando già verso ciò che in séguito dovevo chiamare, in genere, lo Stato "tradizionale", riunente nel suo vertice sia il potere politico (l'*imperium*) che una effettiva autorità spirituale.

La carenza di questi più vasti punti di riferimento e l'accentuazione della polemica anticristiana costituiscono uno dei limiti essenziali di quel mio libretto di battaglia, limite visibile già nel suo titolo, perché, in realtà, non era il caso di parlare di "imperialismo"[199], questo termine moderno designando una tendenza negativa quasi sempre associata ad un esasperato nazionalismo, e perché "pagano" è un termine dispregiativo da respingere usato proprio dai cristiani. Piuttosto si sarebbe dovuto parlare, per un riferimento storico, di una "tradizionalità romana". Non meno equivoco era il riferimento ad una mal definita "tradizione mediterranea": idea che, peraltro, ben presto abbandonai o rettificai.

L'appello costituito da *Imperialismo pagano* valse, praticamente e politicamente, come non fatto. Di certo, Mussolini non lesse il libro: qualcuno deve avergliene dato semplicemente un cenno fuggevole e tendenzioso. Si preferì mettere a tacere la cosa, per cui, in regime di stampa controllata, le poche recensioni o

ripercussioni apparvero soltanto in giornali e periodici di second’ordine. Poiché il libro più o meno fu venduto, si sarebbe però potuto attendere l’adesione diretta di alcuni ambienti fascisti indipendenti: ma anche ciò fu il caso solo in assai scarsa misura. Lo stesso Reghini si tenne molto abbottonato, vide di malocchio il mio aver ripreso e sviluppato, anche, alcune delle sue idee, benché a tale riguardo si fosse stati tacitamente d’accordo[200].

Ciò non impedì che all’estero, in Germania, le ripercussioni fossero diverse. Si suppose che il libro fosse il prodotto non di una specie di capitano senza truppe, bensì di una importante corrente del fascismo di cui io ero a capo, corrente affine ad alcune di quelle che in Germania tendevano sempre più ad impostare la “lotta per la visione del mondo” al centro della battaglia politica, trovando un suolo ben più idoneo di quello italiano[201]. Così mi formai la fama di essere l’esponente del “fascismo ghibellino”. Tale fama si consolidò quando nel 1933 *Imperalismo pagano* uscì in traduzione tedesca (presso l’Armanen-Verlag di Lipsia)[202], però con un testo notevolmente ampliato, riveduto e anche modificato, molte idee-base essendo state formulate in modo che esse si applicassero anche alla Germania (il traduttore avvertiva che “venivano messe in luce tesi aventi un valore generale e che quindi possono agire come forze creatrici anche all’interno della cultura tedesca”): il ghibellinismo venendo anche messo in risalto con un più concreto riferimento alla tradizione sveva e venendo affrontato il problema del rapporto fra le due civiltà, fra civiltà romana e civiltà germanica (il ghibellinismo, il vero Nietzsche, l’idea gerarchica erano i tre punti principali indicati dall’editore del libro tedesco come base adatta per una discussione costruttiva). Il simbolo della rivolta “antieuropea” veniva ampliato: come mito di fondo per la restaurazione indicai quello delle “Due Aquile”[203], dell’aquila nordica e di quella romana e, più in concreto, un ritorno a ciò che si era già affacciato con la Triplice Alleanza. Ciò potrebbe sembrare una anticipazione dell’idea dell’Asse. Ma, anche a prescindere dal fatto che la traduzione tedesca del mio libro uscì prima che il nazionalsocialismo e Hitler venissero al potere, pensare ciò sarebbe semplicistico e inesatto, data la grande diversità dei piani. A questo punto delle presenti note, non è il caso di trattare delle parti aggiunte e modificate di *Imperialismo pagano* in tedesco, perché sotto molti aspetti esse sono una anticipazione e una adattazione di idee di una delle mie principali opere che cominciai a scrivere solo dopo il 1930 e che non uscì che nel 1934, *Rivolta contro il mondo moderno*. Di tali idee, come pure del senso vero che per

me aveva il mito romano-germanico e, infine, della corrispondente attività che dovevo svolgere, parlerò quindi più oltre.

Bibliografia

Sul tantrismo:

Arthur Avalon, *Shakti e Shakta*, Edizioni Mediterranee, Roma 1978.

– *Il mondo come potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988 (2 voll.).

– *Il potere del serpente*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992.

Pio Filippani-Ronconi, *Vãk, la Parola primordiale: quattro saggi sui Tantra*, Pungitopo, Messina 1987.

Jean Varenne, *Il tantrismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010.

Vashupta, *Gli aforismi di Shiva*, Adelphi, Milano 2013.

Sull’induismo:

René Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 1989.

Jean Herbet, *La mitologia indù e il suo messaggio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013.

Robert Zahener, *L’induismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013.

Su Evola orientalista:

Nuccio D’Anna, *Julius Evola e l’Oriente*, Settimo Sigillo, Roma 2006.

– *Tra Oriente e Occidente*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Julius Evola, *Il problema di Oriente e Occidente*, a cura di Vincenzo Mungo, Fondazione J. Evola, Roma 1992.

– *Oriente e Occidente*, saggio introduttivo di Angelo Iacovella, Edizioni Mediterranee, Roma 2001.

– *Il Mondo (1924-1925) - Lo Stato democratico (1925) - Il Sereno (1924)*, a cura di Marco Rossi, Fondazione J. Evola-Pagine, Roma 2013.

Giuseppe Gorlani, *Julius Evola e la Tradizione del Sanathana-dharma*, in *Il Filo Aureo*, La Finestra Editrice, Lavis 2012.

Pio Filippani-Ronconi, *Julius Evola: per una impersonalità attiva*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Silvio Vita, *L’Oriente di Julius Evola e la fortuna dello zen in Occidente*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Su Colonna di Cesarò:

Michele Beraldo, *Il duca Colonna di Cesarò, ministro antroposofo*, in AA.VV., *Esoterismo e fascismo*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

Marco Rossi, *Esoterismo e razzismo spirituale. Julius Evola e l'ambiente esoterico nel conflitto ideologico del Novecento*, Name, Genova 2007.

Sulla concezione evoliana dell'Impero:

Claudio Bonvecchio, *Al di là della modernità: Evola e l'Impero*, in *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, cit.

– *Un fascismo pagano*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Julius Evola, *Il Federalismo imperiale. Scritti sull'idea di Impero 1926-1953*, a cura di Giovanni Perez, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2004.

Giovanni Franchi, *Temi e problemi dell'imperiologia evoliana*, in *Studi Evoliani 2008*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2009.

Leonardo Grassi, *L'imperialismo pagano di J. Evola*, in *Vita Nova*, IV, 7 luglio 1928, ora in Julius Evola, *Vita Nova (1925-1933)*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

DOCUMENTI

L'uomo come potenza (1927), di Giulio Parise

J. Evola: *L'uomo come potenza – I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Atanòr, Roma 1926, pp. 313.

Il problema dell’uomo sembra oggi delinearsi nettamente in posizioni antitetiche, non solo, ma gravi più che in ogni altra epoca per la particolare energia con la quale ciascuna è affermata, sì che non appare lontano il giorno in cui la massima tensione raggiunta dovrà segnare la violenta soluzione e la nascita di una nuova epoca della storia. Nelle molteplici correnti del pensiero occidentale si può agevolmente scorgere il delinearsi di una crisi di sfiducia e di depressione spirituale da un lato, mentre nell’altro vi è un senso di potenza che si afferma alla radice stessa della vita. Manca pertanto un sistema completo che possa indicare senza più dubbio o incertezza come l’uomo possa giungere ad una vera realizzazione di sé, all’ideale di una forza gloriosa e splendente; perché tale è l’aspirazione umana e tale è la concezione che ha informato il paganesimo e che si è appieno realizzata nell’Impero Romano, frantumato, poi, dal male semitico che ne ha distrutta la coscienza di forza, che ne ha limitato ed annientato la volontà di dominio, volgendo la stirpe eroica alla rinuncia di tutto ciò che è terreno per astrazioni dichiarate realtà, dal bisogno di consolazione di un pugno di schiavi.

Oggi l’uomo, incalzato quanto mai dalle forze della vita concreta, nessun aiuto può trarre più dalle fantasticherie importate dall’Oriente, e, costretto a riconoscere la vanità delle chimere religiose, se da un lato si volge alle vuote speculazioni idealistiche, dall’altro il criterio utilitaristico lo sospinge verso il materialismo.

L’elemento volontà individuale, che porta in alto, nella scala dei valori umani, chi a nulla rinuncia e nulla lascia intentato oltre ogni etica ed ogni convenzione; il senso di uno spirito fatto principio di una superiore azione sulla stessa realtà concreta di cui pertanto, mediante un’arte interiore e segreta, ma non per questo meno precisa e metodica (Magia), ha trasceso le condizioni, non può oggi non acquistare valore presso la rinascita della stirpe, che vuole fermamente la sua gloria nella continuazione dei fasti di Roma, imperiale e pagana.

Nel sistema indiano del Tantra – sviluppatosi da una arcaica tradizione mediterranea nella razza ariana –, che l'Evola per primo fa conoscere alla cultura italiana, è esposta non una teoria che abbia il valore di una concezione più o meno logica, ma sempre vana agli effetti di una realizzazione pratica, ma una dottrina che oltre a dare una giustificazione del valore dell'uomo, dei suoi compiti e delle sue trascendenti possibilità indica distintamente la pratica interiore necessaria per la conquista di un ben altro grado nella gerarchia degli esseri e di contro alla stessa natura fisica, di quello che non spetti alla mortale natura umana.

L'E., in una prima sezione del libro, studia i rapporti fra Oriente e Occidente e ci indica quanto ivi possiamo trarre per una integrazione di ciò che l'Occidente stesso ha conquistato. Passa quindi ad una esposizione della dottrina tantrica, portandone a forma razionale e sistematica le complesse e vertiginose concezioni che sboccano nella visione della Potenza come sostanza di ogni realtà, di ogni essere, di ogni legge. A questa parte segue, nell'opera, una istruzione sui metodi pratici e sulle discipline, attraverso le quali può venire conseguito il potenziamento dell'Io, l'integrazione della sua forza, la dignificazione della sua essenza fino a vincere le condizioni imposte dallo spazio, dal tempo, dalla materia e a partecipare realmente dello Spirito come potenza libera e dominatrice.

Una nuova figura, divina, circonfusa di gloria, appare al sommo di questa concezione: l'Uomo non è più lo schiavo che soggiace alla bruta necessità della natura o dell'immorale legge della predestinazione divina, ma è un essere regale che sa conquistare se stesso ed il mondo, che sa elevarsi oltre ogni limite ed ogni grandezza.

Giulio Parise

[*Critica fascista*, 1-15 marzo 1927]

Lettera al duca Colonna di Cesarò (1933), di Julius Evola

Da questa lettera risulta non solo che il rapporto di Evola con Colonna di Cesarò proseguì dopo la sua caduta in digrazia presso il fascismo, ma anche che nel 1933 continuava ancora la diatriba giudiziaria con Arturo Reghini.

Roma, 22.12.1933.

Gentilissimo Duca,

Mi perdoni tutto il ritardo a rispondere alla Sua, relativa al famoso numero di "Vita Italiana". Invero, credevo di trovarLa la sera che fui da loro, e parlarle.

Le cose purtroppo stanno in modo da mettermi in uno spiacevole imbarazzo. Credo averLe già accennato che la copia di V.E. é entrata a far parte del fascicolo del processo di controquerela contro Reghini. Come tale, sta negli archivi della corte di giustizia, e , interrogato, il mio avvocato mi ha detto che non vi é modo di sottrarla e di recuperarla. Una copia di essa, manoscritta, non credo che Le servirebbe. D'altra parte, a suo tempo ho fatto ricerca presso l'amministrazione di Vita Italiana per aver una copia - ma nemmeno là ve ne sono. Resta questa via: far uscire su Vita Italiana stessa un annuncio di richiesta del famoso numero, sperando in qualcuno che voglia cederlo ad una qualsiasi condizione. A tale scopo, La prego di indicarmi con precisione quale é il numero, l'anno, ecc. del fascicolo.

Sono desolato della cosa - spero che malgrado tutto si venga ad un risultato. Nel chiederLe il fascicolo né credevo vi tenesse così, né pensavo andasse a finire così vincolato.

In questa occasione, naturalmente in segno Solis Invicti, gradisca i miei auguri più sinceri pel nuovo ciclo.

Mi creda suo

J. Evola

[Lettera inedita pubblicata grazie alla cortesia di Michele Beraldo, studioso dell’antroposofia italiana e di Colonna di Cesarò in particolare]

5. Il “Gruppo di Ur”

Tornando dunque al periodo in cui fu scritta l’edizione italiana di *Imperialismo pagano*, questo libro uscì quando si era già costituito (al principio del 1927) il “Gruppo di Ur” (la parola “Ur” era tratta dalla radice arcaica del termine “fuoco”, ma vi era anche una sfumatura additiva, pel senso di “primordiale”, “originario”, che essa ha come prefisso in tedesco). Ciò riporta al dominio dell’esoterismo. Già il Reghini, quale direttore della rivista *Atanòr* e poi *Ignis* (due pubblicazioni che ebbero brevissima vita)[204], si era proposto di trattare le discipline esoteriche e iniziatiche con serietà e rigore, con riferimenti a fonti autentiche e con uno spirito critico. Il “Gruppo di Ur” riprese la stessa esigenza, però accentuando maggiormente il lato pratico e sperimentale[205]. Sotto la mia direzione esso fece uscire dei fascicoli mensili di monografie destinate ad essere riunite in volumi epperò coordinate in modo che si avesse, in buona misura, uno sviluppo sistematico e progressivo della materia[206]. Fu adottato il principio dell’anonimia dei collaboratori, i quali si firmarono tutti con uno pseudonimo perché – era detto nell’introduzione – “la loro persona non conta, quel che possono dire di valido non è loro creazione o escogitazione ma riflette un insegnamento superindividuale e oggettivo”. Nella ristampa delle monografie in tre volumi, con titolo *Introduzione alla magia*, avvenuta nel 1955[207] a cura dell’editore Bocca, nemmeno il mio nome figurava[208]. Se fra i collaboratori si trovava qualche personalità nota, che accettò parimenti la regola dell’anonimìa[209], vi erano però anche persone che in precedenza non avevano mai scritto e di cui io stesso avevo annotato alcuni insegnamenti dandovi una forma adeguata, salvo la loro approvazione definitiva del testo[210]. Debbo però anche dichiarare che alcuni nomi erano puramente simbolici; incarnavano, per così dire, dati indirizzi che, per immedesimazione, si cercò di esporre in precipue estrinsecazioni[211]. Inoltre, per esigenze di unitarietà e di completezza, ma anche di forma letteraria, nell’una o nell’altra monografia assai spesso vi fu un mio apporto.

Nell’introduzione come punto di partenza veniva posto ancora una volta il problema esistenziale dell’Io, la crisi di chi non crede più ai valori correnti e a

tutto ciò che dà abitualmente, sul piano sia intellettuale, sia pratico, sia umano, un senso all'esistenza. Il presupposto ulteriore era che di fronte a tale crisi non si scartasse, non si ricorresse a dei lenitivi, ma nemmeno si crollasse, che in base al fatto irreversibile ormai determinatosi si fosse invece decisi assolutamente "a dissipare la nebbia, ad aprirsi una via", volgendo verso "la conoscenza di sé e, in sé, dell'Essere". Questa conoscenza veniva presentata come una conoscenza trascendente, presupponente "un cambiamento di stato", e come una realizzazione assolutamente positiva. L'*opus transformationis,* "la mutazione della propria natura più profonda è ciò che solo conta, per la conoscenza superiore". Ebbene, si affermava che per una tale opera vi fu già una scienza, "una scienza precisa, rigorosa, metodica, trasmessa in catene ininterrotte anche se raramente palesi al profano; una scienza che, pur non avendo a che fare con cose e con fenomeni esteriori, ma vertendo sulle forze più profonde dell'interiorità umana, procede sperimentalmente, con gli stessi criteri di obiettività e di impersonalità delle scienze esatte". Ad essa si lega "una tradizione unica che in varie forme di espressione si può ritrovare in tutti i popoli, ora come sapienza di antiche *élites* regali e sacerdotali, ora come conoscenza adombrata da simboli sacri, miti e riti le cui origini si perdono in tempi primordiali, da Misteri e da iniziazioni".

Come ho accennato, quando furono raccolte in volume e poi nella loro prima riedizione dopo diciassette anni[212] il titolo complessivo delle monografie fu *Introduzione alla magia* (si aggiungeva: "quale scienza dell'Io"). A questo proposito, nel testo, ma già nell'introduzione, abbiamo avuto cura di avvertire che il termine "magia" andava preso in un senso traslato, non corrispondente a quello popolare e nemmeno a quello usato nell'antichità, perché non si trattava di certe pratiche, reali o superstiziose, vòlte alla produzione dell'uno o dell'altro fenomeno estranormale. Parlando di magia si voleva piuttosto significare che l'attenzione del gruppo si portava essenzialmente su quella speciale formulazione del sapere iniziatico che obbedisce ad un atteggiamento attivo, sovrano e dominativo rispetto allo spirituale (sulle implicazioni storiche di questo orientamento, dirò più oltre)[213].

Le monografie del "Gruppo di Ur" volevano dunque dare spunti, suggestioni, indirizzi della scienza anzidetta, anzitutto e soprattutto con "l'esposizione di

metodi, di discipline, di tecniche” unitamente ad un approfondimento della simbologia, in secondo luogo “relazioni di esperienze effettivamente vissute”, in terzo luogo si doveva curare “la ripubblicazione o traduzione di testi, o parti di testi, rari o poco noti, delle tradizioni d’Oriente e d’Occidente, opportunamente chiariti e annotati” (pubblicammo, per esempio, la prima traduzione italiana dal greco del Rituale Mithriaco del Gran Papiro Magico di Parigi[214], alcuni capitoli di un Tantra, testi ermetici come la *Turba Philosophorum*, alcuni canti di Milarepa, i *Versi Aurei* pitagorei[215], passi del *Milindapahña* buddhista, estratti da Meyrink[216], Kremmerz e Crowley, ecc.), in quarto luogo “inquadramenti dottrinali sintetici” e messe a punto critiche. Indirizzi molteplici di scuole varie venivano presentati, a che il lettore avesse modo di scegliere in base alle sue particolari predisposizioni o inclinazioni[217].

Le monografie uscirono per tre anni, dal 1927 al 1929. Nella accennata riedizione, prima per le edizioni Bocca, poi per le Edizioni Mediterranee, in tre volumi di oltre 400 pagine ciascuno, la materia è stata riveduta e ampliata, con esclusione di monografie il cui contenuto era stato successivamente sviluppato in libri a sé[218]. Però ne sono state aggiunte varie altre, per un opportuno completamento. Nel complesso, *Introduzione alla magia* si può ben chiamare un’opera unica nel suo genere, non per ultimo per un modo di trattare gli argomenti diverso da quello divagante e incolto prevalente in conventicole e sette. Ritengo che continuerà a rappresentare un documento e una fonte importante per tutti coloro che si interessano a tali discipline.

Purtroppo verso la fine del secondo anno avvenne, nel gruppo, una scissione, per cause oscure, ma soprattutto in séguito ad un tentativo subdolo di togliermi di mano la pubblicazione per farla controllare da elementi che (come in séguito, quando ciò non fu più politicamente rischioso, venne dichiarato apertamente) mantenevano in vita la massoneria malgrado la sua soppressione nel periodo fascista[219]. Il tentativo essendo fallito, si tentò di impedire che continuassi a pubblicare i fascicoli. Ma anche ciò non riuscì. L’unico effetto deplorevole fu la defezione di uno dei più validi, anche se non dei più assidui, collaboratori, per sue suscettibilità personali e per oscuri vincoli che lo legavano con un individuo sospetto[220].

È naturalmente impossibile riferire il vasto e variopinto contenuto di quei tre volumi; del resto, qui non ne sarebbe nemmeno il caso, perché non si tratta della mia sola attività. Segnalerò un'ampia analisi demolitrice, dal punto di vista iniziatico, delle vedute psicanalitiche con cui lo Jung ha preteso di "valorizzare scientificamente" le dottrine di antiche tradizioni sapienziali e di interpretarne i simboli, con relativo confusionismo circa il famoso "inconscio collettivo", gli "archetipi" e il "processo d'individuazione"[221]; l'esposizione della teoria della conoscenza come puro sperimentalismo propria al sapere iniziatico[222]; la prima parte di una indagine ben documentata sul contenuto iniziatico dell'antica tradizione romana[223]; una presa di posizione di fronte alle vedute del Guénon circa la "regolarità iniziatica" e circa i rapporti fra contemplazione e azione[224]; una precisazione circa l'etnologia[225], e via dicendo. Ciò, per la parte propriamente dottrinale. Ma il maggior numero degli scritti riguarda le tecniche, gli indirizzi pratici, con corrispondente chiarimento della simbologia, soprattutto di quella ermetica.

Un particolare risalto veniva dato alla dottrina iniziatica della "immortalità condizionata", già da me trattata in uno dei *Saggi sull'idealismo magico*[226]. La teoria dell'esistenza in ognuno di un'anima *naturaliter* e per diritto "immortale" veniva accusata come una illusione propria al solo exoterismo (al "sapere esterno"), ignota ad una superiore sapienza. Questa è invece caratterizzata dalla distinzione, anzitutto, fra semplice sopravvivenza e vera immortalità, poi dal respingere l'alternativa dei castighi e delle ricompense nell'aldilà, secondo criterî moralizzanti, per l'"anima immortale", il porre, invece, l'alternativa fra un sopravvivere in forma divina o il non sopravvivere affatto, ovvero solo in forme larvali e temporanee, la prima possibilità essendo condizionata dalla iniziazione o da altro procedimento egualmente vòlto a rescindere, nell'uno o nell'altro modo o grado, la condizione che il corpo e l'esperienza sensibile rappresentano per il senso dell'unità dell'Io, unità in via normale, relativa e caduca. A tale riguardo l'antitesi esistente, in generale, fra exoterismo e dottrine interne tradizionali (esoterismo) acquistava un particolare rilievo di fronte alla concezione "spiritualistica" venuta a predominare, nei termini di un irrealismo fideistico, ottimistico e democratico, col cristianesimo, mentre l'opposta veduta (l'immortalità condizionata) rimandava alla concezione pagana dell'immortalità olimpica eccezionale e privilegiata. Questo accenno mi dispenserà dal tornare sulla trattazione dello stesso argomento che si trova in miei successivi libri, per

esempio in *La tradizione ermetica*[227] e nella mia nuova presentazione del *Tao Tê Ching* di Lao-tze[228] (nel taoismo esoterico la dottrina dell'immortalità condizionata, in un certo modo da "costruire", ebbe una classica espressione).

Ci si potrebbe chiedere dove andasse a finire l'"Individuo Assoluto", dato che ora si parlava di un Io mortale condizionato dal corpo. La contradizione è solo apparente. Evidentemente il regalare ad ognuno l'Io dell'"Individuo Assoluto" era ancor più assurdo del regalargli l'anima *naturaliter* immortale degli "spiritualisti". Invece, la veduta iniziatica si accordava benissimo con la teoria delle due opposte vie, indicate e dedotte nella mia *Teoria*: la condizione da "anima mortale" era quella propria alla "via dell'altro" o dell'"oggetto". Il progresso rispetto alla esposizione astratta filosofica riguardava il riferimento a tradizioni concrete e a compiti operativi: il mondo dell'"anima non immortale" era quello stesso che in India veniva chiamato del *samsâra*, in Estremo Oriente della corrente delle trasformazioni, nella quale vi è solo il passare da uno stato condizionato e contingente ad un altro, senza una vera continuità. Era anche la cosidetta "via dei padri" indú opposta alla "via degli dèi". Quanto all'altra via, l'elemento nuovo, di là dalla panoramica speculativa della *Fenomenologia*, era l'assoluto realismo facente da premessa. Bisogna riconoscere, non meno crudamente del materialismo e del positivismo, che cosa è l'"Io" che ognuno si attribuisce, prima di poter andare oltre, verso il "Sé" (da qui, fra l'altro, il vero senso della dottrina buddhista che nega l'esistenza di un "Io"). Come punto fissato una volta per tutte veniva pertanto dichiarato che pel suo carattere esclusivamente ontologico il problema iniziatico (l'*opus transformationis*) prescinde da ogni moralismo, da ogni esigenza del sentimento e da ogni "valore della cultura" nella stessa misura della scienza positiva e della tecnica. Questo orientamento faceva naturalmente inorridire i teosofisti e i neospiritualisti, che non tardarono ad accusarci di immoralismo e di "magia nera".

A partire dal secondo volume[229], in *Introduzione* vennero anche affrontati i problemi della "Tradizione" e delle sue forme. Su ciò, dirò più sotto, in relazione al mio contributo personale e al mio ridimensionamento delle vedute di Bachofen, di Wirth e di Guénon. Circa il "Gruppo di Ur", accennerò infine che venne altresì intrapreso il tentativo di creare una "catena" mediante pratiche collettive. I criteri seguiti e le corrispondenti istruzioni sono stati esposti in due

monografie di *Introduzione*[230]. Fra gli appartenenti a questo gruppo operativo almeno due elementi erano dotati di reali poteri[231]. Quanto alle finalità, quella più immediata era il destare una forza superiore da servire d'ausilio al lavoro individuale di ciascuno, forza di cui eventualmente ciascuno potesse far uso. Vi era però anche un fine più ambizioso, cioè l'idea che su quella specie di corpo psichico che si voleva creare potesse innestarsi, per evocazione, una vera influenza dall'alto. In tal caso non sarebbe stata esclusa la possibilità di esercitare, da dietro le quinte, un'azione perfino sulle forze predominanti nell'ambiente generale di allora. Quanto alla direzione di tale azione, i punti principali di riferimento sarebbero stati più o meno quelli di *Imperialismo pagano* e degli ideali "romani" di Arturo Reghini[232].

Non si giunse a nulla di simile (per debito di onestà, debbo dire che vanno messi sotto beneficio d'inventario alcuni dei fenomeni riferiti in *Introduzione*, in relazione al gruppo). Il gruppo operativo si sciolse già il secondo anno, anche in relazione allo scisma sopravvenuto. Non realizzatesi le premesse, a quell'influenza insensibile da esercitare sull'esterno non si pensò più, mentre vi erano, soprattutto da parte mia, riserve nei riguardi di ogni specie di operazioni collettive. Può tuttavia essere forse interessante accennare che, in un altro contesto, Mussolini per un momento credette che si volesse agire magicamente su di lui.

Ciò avvenne un po' più tardi, se ben ricordo verso il '30 o il '31. Ad un tratto ad alcuni giornali dove scrivevo venne dall'alto l'ordine di revocare la mia collaborazione. Mi fu possibile rintracciare l'origine del provvedimento. In una delle nostre polemiche di *Introduzione*[233] si era preso posizione contro coloro che per ammettere la realtà di poteri sovrannaturali ci chiedevano non di gettare, per esempio, l'Himalaya nel Pacifico, ma solo un fenomeno "irrilevante" come il far alzare di qualche centimetro un tagliacarte da uno scrittoio. Ribattevamo dicendo che dal punto puramente fisico un tale potere era certamente superiore a quello occorrente per spostare alcune molecole o fibre di un cervello, tanto da provocare una emorragia cerebrale, epperò la morte della persona; che se tale potere era "oggettivo", a tale riguardo un particolare cervello si sarebbe ovviamente trovato nelle stesse condizioni di inermità di qualsiasi altro – avrebbe dunque potuto essere anche quello di un "capo di governo". Così,

concludevamo, si vedeva quali conseguenze per una intera nazione e per la sua storia poteva avere quell'"irrilevante" potere richiesto come prova, qualora esso fosse veramente libero e assoluto, non sul genere di quelli inconsci, subpersonali, inintenzionali e sporadici dei medium e simili.

Ebbene, a Mussolini qualcuno riferì tendenziosamente questa argomentazione, accennando che con "un capo di governo" intendevamo proprio lui; ed essendo forse stata aggiunta qualche diceria sulla nostra ormai inesistente catena di Ur, il Duce pensò ad una intenzione di agire magicamente su di lui. Giunto a sapere come le cose effettivamente stavano, Mussolini cessò di interferire. In realtà, Mussolini, oltre che suggestionabile, era abbastanza superstizioso (come controparte di una mentalità, in fondo, chiusa alla vera spiritualità). Per esempio, aveva una autentica paura per gli "iettatori", di cui vietava si pronunciasse perfino il nome in suo cospetto[234].

Bibliografia

Sul Gruppo di Ur:

Gianfranco de Turris, *Il Gruppo di Ur, tra magia e superfascismo*, in *Abstracta*, II, n. 16, giugno 1987.

Renato Del Ponte, *Evola e il magico "Gruppo di Ur". Studi e documenti per servire alla storia di "Ur-Krur"*, Sear Edizioni, Borzano 1994.

– Q*uando il Gruppo di Ur cercò d'influenzare il Fascismo*, in AA.VV., *Esoterismo e fascismo*, a cura di

Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

– *E come esoterismo*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Giorgio Galli, *Esoterismo e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, cit., vol. II, cap. 6.

Marco Rossi, *Neopagamesimo e arti magiche nel periodo fascista*, in AA.VV., *Esoterismo*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Storia d'Italia - Annali 25, Einaudi, Torino 2010.

Ur 1927, Ur 1928, Krur 1929, ed. anastatica, Tilopa, Roma 1980-1981 (3 voll).

Gerard Wehr, *Novecento occulto. I grandi maestri dell'esoterismo contemporaneo*, a cura di Franco Volpi, Neri Pozza, Vicenza 2002.

Sul rapporto Evola-Reghini:

Arthos, numero speciale su Arturo Reghini, Nuova Serie, n. 20, 2012.

Atanòr, ed. anastatica, Atanòr, Roma s.d. [1980].

La Cittadella, numero triplo dedicato ad Arturo Reghini, 23-24-25, 2006-2007.

Natale Mario Di Luca, *Arturo Reghini. Un intellettuale neo-pitagorico tra Massoneria e Fascismo*, Atanòr, Roma 2003.

Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, cit.

Angelo Iacovella, *Le ceneri della fenice: J. Evola e A. Reghini*, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

– *Julius Evola e Arturo Reghini, un sodalizio "occulto"*, in *Esoterismo e fascismo*, cit.

Ignis, ed. anastatica, Atanòr, Roma 1980.

La polemica su "Imperialismo pagano", appendice I a Julius Evola, *Imperialismo pagano*, saggio introduttivo di Claudio Bonvecchio, Edizioni Mediterranee, Roma 2004.

Roberto Sestito, *Il figlio del Sole, vita e opere di Arturo Reghini*, Ignis, Ancona 2006.

DOCUMENTI

Pagina esoterica dei quaderni evoliani

Quaderno 19 "Sull'ermetismo": pagina dedicata alla "Myriam".

Ai lettori

Questo l’editoriale programmatico del Gruppo di Ur apparso sul primo fascicolo della rivista. La nota al testo è dell’originale.

Il problema dell’io La scienza dell’io Le nostre direttive

Nella vita degli uomini vi sono momenti – rari, ma ve ne sono – in cui, come colti da improvvisa vertigine, essi sentono vacillare tutte le loro luci abituali, tutte le loro certezze, tutte le loro fedi più salde; ricondotto al suo punto centrale, l'individuo sente allora a nudo, inesorabile, tormentoso, ciò che è il problema di ogni problema e l'angoscia di ogni angoscia: *Che sono, Io?*

Ieri, oggi, domani – in ogni tempo ed in ogni luogo – tutto quel che è stato fatto dagli uomini, in gesti di luce come in gesti di miseria, non è stato fatto che per sottrarsi a questa angoscia, per eludere questo problema – per *distrarsi*, per darsi uno "scopo", una "ragione", qualcosa insomma che permetta di non pensare e di continuare a vivere. Tutte le religioni, tutte le filosofie, tutte le morali come anche tutte le piccole utilità e le illusorie ebbrezze della vita quotidiana sono state inventate dagli uomini per velare a sé stessi questa oscurità centrale, per far tacere la sensazione di profondo terrore di chi, fatto intorno il deserto, solo con sé, a sé dice: IO...

Scoprire il giuoco e non più prestarvisi; sventare la lusinga, rinunciare all'illusione; spezzare i compromessi e mettersi a ferri corti con sé stesso, l'animo colmo di sdegno – a ciò è chiamato chiunque voglia dirsi uomo. Ma allora questo "terrore" non può non manifestarsi e, contemporaneamente, la conoscenza della "grande solitudine": nulla dove appoggiarsi, nessun luogo dove andare. E un soffio gelido, con la dura parola: "Non credere, non amare, non sperare".

Vi è chi non resiste alla rarefazione, e si spezza.

Vi è chi, con la reazione selvaggia della belva che non vuole morire, si scuote, si stordisce – ed ecco che a lui si impone la persuasione che ciò *deve* essere soltanto incubo, concezione folle di cervello arso da febbre; l'illusione egli chiama "realtà", e torna alle certezze, alle fedi, agli affetti, a tutta la "sana vita" degli uomini.

Vi è, poi, chi, scartando, prende la via della rettorica.

Il problematico dell’Essere, il problematico dell’Io in lui – impotente ad assumere il *vuoto*, ad affrontarlo e sopportarlo intero – si fa “problema filosofico”. Una nuova “verità”, un nuovo “sistema” nasce, si finge luce nelle tenebre e dà nuova esca alla volontà di illusione e di continuazione.

Ma, di là da tutti costoro, colui che nel crollo tiene fermo e fissa senza tremare l’oscurità.

Egli dice: “*Basta*. Non più questo”. Si impone. Vuole spazzare la nebbia maledetta.

Conoscenza di sé, e, in sé, dell’Essere. Questo, o nulla.

Penetrare effettivamente la natura della crisi spingente ad una tale “conoscenza” è anche penetrare che questa o è qualcosa di assolutamente trascendente, o non è.

Per ipotesi, essa non può essere materia né di astratto intelletto, né di fede, né di sentimento, né di ciò che la cultura moderna ha inteso per scienza.

Ad essa si giunge soltanto per una *azione*: per una azione creativa, trasformativa, sostanziale, interiore – per una azione che stacchi via da *tutto* e porti la coscienza e l’entità profonda di cui la coscienza è fiore a qualcosa di nuovo, a tutto un altro modo di essere – almeno così lontano dal modo della condizione umana di esistenza, quanto questo è dal modo della condizione animale di esistenza.

Il punto centrale, che bisogna vedere bene a fondo, chiaro, perfettamente chiaro,

in evidenza assoluta, è questo: l'*assurdità* di pretendere che l'angoscia da cui sei dilaniato possa rimuoversi finché tu rimanga e pretendesse che il suo spasimo cessi pur senza intendere abbandonarlo.

Devi trasformarti. Devi superare te stesso. Devi *integrarti* e dignificarti. Per l'Io esiste propriamente non un "problema", ma un *compito*. La soluzione è rigorosamente identica ad uno stato da *realizzare* trasformandovi il tuo essere. "Conosci te stesso" vuole dire: "*Realizza*, *crea* te stesso".

Questa "realizzazione" va poi intesa come qualcosa di radicalmente *positivo* – niente di concettuale, di morale o di sentimentalistico, del tutto indipendente da ogni particolare credenza, fede o filosofia degli uomini – e pura materia di *esperienza*.

Così è presupposta la capacità al più freddo e diffidente positivismo onde, sfebbrati da tutti i "valori" e "non-valori", feticci ed entusiasmi, ci si riduca a non considerare più che il concreto, reale, denudato rapporto con le cose e con gli esseri. Per gli uomini, tale rapporto è quello estrinseco, contingente e condizionato, proprio allo stato fisico di esistenza; e, quanto alla loro "spiritualità", niente più che qualcosa di relativo ad un simile stato, creato e vivente per i bisogni di questo e tale che, con tutti i suoi "inferiore" e "superiore", "alto" e "basso", "bene" e "male", "divino" ed "umano", ecc. non porta oltre di un passo, non trasforma in nulla ciò che metafisicamente, nell'ordine di una assoluta concretezza, l'Io è, quale uomo, nella gerarchia degli esseri.

Occorre avere la forza di comprendere ciò, di prendere allora in blocco tutto quel che si è, si sente e si pensa quali uomini, metterlo da parte e *voler andare innanzi*: morire a tutto ciò che è "credere", "supporre" e "sperare" per freddamente *sapere* e per *essere* – per trascendersi in una trasformazione radicale del rapporto secondo il quale si sta con le cose e con se stessi, lungo una gerarchia che sia determinata esclusivamente da *quantità di essere*: di un essere identico, simultaneamente, ad esperienza, sapienza e potenza.

Questa via di compimento meta-fisico, questa realizzazione di sé al disopra di tutto ciò che è proprio all'uomo *non è un mito* e non è poesia: è una possibilità reale, effettiva, virtualmente dischiusa a tutti coloro che sappiano portarsi alla disperazione ed a suprema rinuncia. Essa fu conosciuta a fondo dallo "yoga" indiano, circola in tutta una tradizione teurgica e magica le cui radici si confondono con quelle stesse della storia, balena attraverso i Misteri e le vite dei santi e dei fondatori di religioni, si riconferma infine nei primi accertamenti della metapsichica moderna.

Di essa esiste di fatto una *scienza*, precisa, rigorosa, metodica, trasmessa da fiamma a fiamma, da iniziato ad iniziato in una catena ininterrotta se anche non sempre palese al profano; scienza che, pur non avendo a che fare con cose e fenomeni esteriori, pur non esaurendosi in un mero guardare e constatare, ma volgendo invece ad una dignificazione, integrazione, divinizzazione dell'Io, conduce agli stessi risultati quando siano compiute le stesse operazioni, fa a meno di qualsiasi presupposto di fede, filosofia, scuola, "bene" e "male" e procede *sperimentalmente*, secondo lo stesso sangue freddo e quegli stessi principi di spregiudicatezza, di diffidenza e di impassibile indagine propri alla scienze esatte, per mera superstizione banditi da tutto ciò che gli uomini chiamano "spirituale" e che essi abbandonano alle divagazioni del sentimento e della devozione o alle astrazioni spente ed arbitrarie della filosofia profana.

Tutto quello che poteva dare, il cervello umano l'ha dato. Ora si tratta di far divenire il corpo intero dell'uomo uno strumento della coscienza, che dovrà divenire presente nei processi vitali, dove agiscono le forze oscure e profonde dell'Io.

*

Dare spunti, suggestioni, indirizzi di una tale scienza segreta che si trasmette non già in un corpo di credenze e di concetti, ma si infonde in luce di risveglio interiore dallo spirito nello spirito – *questo vuole* “UR”.

“UR” si rivolge a coloro che hanno vissuto lo stesso problema e la stessa angoscia, la quale oggi dalla vita dei singoli vediamo quanto mai pervadere e scuotere, in modo più o meno palese, la vita tutta della cultura d’Occidente; a coloro che hanno vissuto lo stesso problema e la stessa angoscia e, di là da essa, vogliono, con impegno sincero, tentare una via, di cui, se pure in varia misura, coloro che qui scrivono possono invece recare testimonianza.

Ne seguono, per “UR”, condizioni che non saprebbero non differenziarla dai soliti tipi di rivista.

Anzitutto. Come la tradizione, di cui abbiamo fatto cenno, esiste in se stessa, indifferente a tutte le varie scuole e particolari manifestazioni che secondo le esigenze di luogo e di tempo possono averla portata, così dichiariamo una assoluta indipendenza da qualsiasi “movimento” o scuola oggi in voga – occultismi, massonismi, teosofismi, spiritismi, e simili. Siamo soltanto noi stessi. Partiamo assolutamente senza presupposti, come deve partire chiunque si sia davvero elevato al problema dell’Io.

Vogliamo poi, e rigorosamente, mantenerci in un atteggiamento nettamente e soltanto affermativo, escludendo ogni smania di critica e di polemica come pure quanto è mera cultura e spenta erudizione. Tendiamo soltanto a creare diretti rapporti di collaborazione, a suscitare, affinare, dirigere forze interiori.

Limiteremo dunque la nostra materia a:

1) Esposizione di metodi, indirizzi di tecnica e di disciplina.

2) Relazioni di esperienze interiori effettivamente vissute.

3) Pubblicazione di testi, di frammenti di testi o traduzioni di testi, rari o poco noti, di Oriente e d'Occidente, opportunamente chiariti, annotati o sintetizzati da chi ne abbia competenza e tutti volti ad un suscitamento, ad una energizzazione, ad un risveglio.

4) Considerazione di problemi imposti da particolari fenomeni, per cui si sia condotti al senso di una realtà e di una possibilità trascendente gli angusti quadri in cui si è chiuso l'uomo e la sua scienza.

Riteniamo opportuno adottare il principio dell'*anonimità dei collaboratori*. Tutti coloro che scrivono o vorranno scrivere in "UR" si firmeranno con un pseudonimo. Lo scopo è togliere prevenzioni inevitabilmente implicite nei nomi. Qui le persone come "nomi" non debbono contare nulla, ma invece, e soltanto, come *forze*. E le forze conoscendosi e misurandosi dagli effetti, nel presente caso importa esclusivamente ciò che ogni singolo scritto da sé può effettivamente operare nel lettore. Il campo di "UR" è così speciale, che è bene che l'eventuale fama già acquistata dai collaboratori nella cultura in generale non crei pregiudiziali di sorta. Rileviamo, del resto, il carattere non-individuale dell'opera dei Pitagorici, e come fra gli Ermetisti ed i Rosacroce vigesse appunto il sistema dei pseudonimi, degli anagrammi e dell'anonimia.

Altro carattere proprio ad "UR" sarà la *progressività* e l'*organicità*. A differenza di altre riviste, non vi saranno trattazioni messe semplicemente le une accanto alle altre, ma il succedersi dei numeri in un certo modo si accompagnerà ad uno sviluppo regolare della materia, così che tutti potranno seguirci, se lo vogliono. In particolare, non pubblicheremo i testi che quando in precedenza siano stati già dati tutti quegli elementi che ne renderanno possibile una comprensione adeguata[235].

I collaboratori saranno effettivamente collaboratori, nel senso che essi non andranno ognuno per contro proprio, ma si ripartiranno parti organiche di un

compito unico, riprendendo, completando, o sviluppando sotto luce diversa, mutuamente, le cose dette da ciascuno.

Non abbiamo difficoltà ad estendere questo rapporto ai lettori, anzi saremo lieti di ricevere, ed eventualmente di pubblicare, problemi, indicazioni, domande, purché informate alla più austera serietà. Il nostro cerchio, pur avendo una legge di aristocrazia e di gerarchia spirituale, non è chiuso da alcun limite esteriore. Noi daremo a chi manchi ed accetteremo da chi possa dare.

Dichiariamo poi che ogni collaboratore di "UR" prende formale impegno di lealtà con se stesso, di non dire nulla di quanto egli effettivamente non *sappia* e di cui perciò non sia pronto a rispondere, dinnanzi a chiunque, sino in fondo; ed anche, di non trascurare nulla per farsi distintamente capire. Ciò, di contro all'usanza mistificatrice della maggior parte di coloro che oggi smerciano l'"occultismo", per i quali il "Mistero" ed il parlare oscuro servono semplicemente per far credere che sanno, mentre non sanno. Pertanto – lo abbiamo accennato – vi è un "Mistero" che permane, inviolabile: quello proprio ad ogni esperienza che, in quanto tale, non la può intedere chi non la prova. È quello della luce per chi non abbia mai visto luce; è quello dell'amore per chi non abbia mai sentito l'amore. Dinnanzi a questo mistero – e qui, si badi, vi è l'aggravante che il nostro è un campo di *pura* esperienza e, pertanto, trascendente tutto ciò che è retaggio della comune esperienza degli uomini – non c'è nulla da fare da parte nostra, almeno finché crederemo restringere tutti i nostri mezzi a parole scritte ed a segni tipografici.

Ma se qualcuno vi è che abbia effettivamente osato ed operato; che abbia lasciata una sponda e, pur essendo ancora preso dalle "acque", già tenda all'altra, potrà anche avvenire che "UR", a lui propizi un incontro di ben altro significato: quello proprio ad una trasmissione *reale* eseguita per *presenza*, da spirito allo spirito, secondo il "rito" occulto dell'"Arte".

[*Ur*, n. 1, gennaio 1927]

Una nuova rivista (1928), di g.b.m. [Giovanni battista montini]

Questa nota critica, a un anno e mezzo dall'uscita di Ur*, era siglata g.b.m., cioè Giovanni Battista Montini (1897-1978), il futuro papa Paolo VI, che dal 1925 era Assistente ecclesiastico nazionale della FUCI.*

Quando il mondo non crede più né alla metafisica razionale, né alla teologia cristiana; quando ha posto nell'originalità astrusa del pensiero la misura della sua forza; quando non cerca più la verità, ma l'eccitazione intellettuale; quando è sazio di tutte le cose facilmente chiare, e non stima più lo sforzo per renderle tali, ma comincia a trattarle da Sfingi che racchiudano il mistero – la riserva del sapere, e dell'essere –, allora spuntano sul mercato intellettuale le produzioni misteriosofiche, spuntano le riviste esoteriche.

E viene alla luce anche *Ur*, la nuova rivista di scienze esoteriche. Il Prof. Evola, con altri compagni, ne è l'astrologo principale.

Anche questa viene quindi a incoraggiare quelle strane forme di cerebralismo e nevrastenia, di coltura intensiva della incomprensione, di metafisica della oscurità, di crittologia di espressioni, di preziosismi pseudo mistici, di fascini cabalistici magicamente evaporati da droghe raffinate di erudizioni orientali, che tentano creare di nuovo la confusione delle lingue. Per esempio: "Sviluppo è integrazione, restaurazione del frammento nel corpo unico della realtà.

Resurrezione – come ritorno. Ritorno come superamento della limitazione spaziale e temporale, che è condizione dell'esistenza umana, riducendo queste limitazioni nel simbolo della orizzontale e della verticale, il cui punto di intersezione e di confluenza, concrezionalmente, è l'uomo" (p. 66).

Lampante e istruttivo, e soprattutto convincente.

Convincente, se non altro per dimostrare come l'abuso di pensiero e di parola, nel disfacimento della sapienza tradizionale, gratifichi di aberrazioni retoriche, di rievocazioni fanatiche e di superstiziose magie gli indisciplinati del vero e gli assetati di mistero. Non è il caso di pensare a quel mondo sapiente delle fate di cui Chesterton fa l'apologia; né dello strapaesano tentativo di scoprire i numeri del lotto; coteste almeno son cose istruttive, divertenti e fors'anche utili; ma sono troppo semplici e umili a confronto dell'eroismo commovente in acrobazia ideologicamente polisportiva di questi saggi esoterici.

Davanti a simili fenomeni ci sovviene la lagrimevole fine di Don Ferrante che "*his fretus*... andò a letto, a morire, come un eroe di Metastasio, prendendosela con le stelle", e ci lascia dubitare se tutto cotesto spassoso conato di arrivare a maggior scienza, a maggior civiltà, a maggior vita non sortisca in fine la medesima ridicola apoteosi.

g.b.m.

[*Studium*, n. 6, giugno 1928, pp. 323-324]

Evola, o il mago

Questa testimonianza, pubblicata da Emilio Servadio con lo pseudonimo di "E. Esse", descrive accuratamente il suo primo incontro con Evola, contatto che portò l'allora giovane ventiquattrenne a collaborare in più occasioni con il filosofo romano, di sei anni più vecchio di lui, da Ur *a* La Torre. *L'articolo restituisce anche un'immagine pittoresca di Evola e suggerisce quale fosse allora la sua immagine in certi ambienti, immagine fornita peraltro anche da Sibilla Aleramo in* Amo dunque sono, *pubblicato per Mondadori l'anno precedente. Qui Evola venne rappresentato nel "mago" Bruno Tellegra, anche se è difficile capire se già in quegli anni fosse chiara questa identificazione. Sulle colonne de* Il Popolo di Lombardia, *il futuro psicanalista pubblicò altri articoli, sempre firmati con le sigle "E. S." o "E. Esse", tra i quali* Sguardo panoramico sulle teorie del Freud *(14 gennaio 1928),* Cronaca dei libri: "Frammenti di scienza" *(3 marzo 1928) e* Libri di poesia *(30 aprile 1932).*

– C'è il signor Evola?

– S'accomodi.

Mi trovo in un piccolo studio, illuminato da una finestra che dà sui tetti. Sopra un basso tavolo, a destra vicino a me, un libro dalla copertina nera, dal titolo in lettere color carminio: *L'uomo come potenza*. Altri libri alla rinfusa. Un pugnale nel suo fodero. Una sciabola abbrunita.

Mi guardo intorno. Alle pareti stanno parecchi quadri che osservo curiosamente: i più audaci tra i futuristi militanti impallidirebbero di vergogna di fronte a questo scatenamento cromatico: falangi di soli apocalittici si aprono furiosamente la strada tra un fervido intersecarsi di tenebre solidificato; più in quà, si aggirano convulsi varii prismi addossati come per una diabolica cristallizzazione. Sembra che cerchino senza riuscirvi di evadere dalla tela. Rosso e nero, rosso e nero: queste due note costituiscono il canone della

polifonia coloristica che mi circonda. Anche sulla superficie dei “complessi plastici”, a base di legno e ferro, situati su varie mensole nelle vicinanze dei dipinti strani, il nero e il rosso si avvicendano insistentemente, evocando in me, per un accostamento assurdo, il titolo di un libro di Barrès: *Du Sang, de la Volupté et de Mort*.

Mentre attendo, rifletto sul desiderio che mi ha spinto fin qui, e riassumo mentalmente le conturbanti teorie del pensatore impostosi con pochi libri eccezionali all’attenzione di filosofi e psichicisti. Magia: nome esaltato e deriso, intorno al quale si sono affannati uomini di scienza e sul quale hanno speculato ciarlatani. Nome compromettente sempre, poiché espone chi se ne vale ai dileggi ed ai fanatismi, e che questo ex-dadaista solleva ora nuovamente come un’insegna guerresca, predicando la necessità dello sviluppo magico quale unica via per risolvere la crisi del pensiero occidentale, e arrestarne la decadenza. Follia? Genio? Certo qualcosa di molto notevole, se non di assolutamente originale: anche soltanto lo scrivere, in quest’epoca saturata di volontà di potenza, che l’uomo è di fatto una larva, fintantoché mediante una lunga e pericolosissima autorealizzazione, non abbia accentrato il Cosmo nell’Io, traducendo in prassi le formulazioni dell’Idealismo, significa porsi solo contro tutti: contro le fedi accreditate, che presuppongono un Principio superiore trascendente; contro la scienza positiva, che ammette una realtà della quale l’individuo non è padrone; contro i vari occultismi, pieni di preoccupazioni moralistiche o addirittura privi di qualsiasi elemento di serietà; contro la filosofia stessa, riassunta nell’Idealismo, del quale viene additata l’insufficienza. E infatti l’“Idealismo magico” (tale è il nome della dottrina) è oggi il punto di vista di un solitario, e di pochissimi seguaci. Chi ha il coraggio di accettare delle premesse implicanti il loro immediato inserimento nella pratica? E quale pratica! “La follia o il suicidio”: tale sorte promette l’Evola a chi indietreggi anche di un passo, una volta inoltratosi nella “via Regia”. Date queste concilianti “avances” si comprende davvero come gli “idealisti magici” non siano troppo numerosi, almeno tra noi...

Saggi sull’Idealismo magico; *L’uomo come potenza*; *Teoria dell’Individuo Assoluto*...; libri che il frequentatore di biblioteche osserva di sfuggita, presentendo dietro le apparenze stravaganti una forza temibile, un fuoco dal

quale è facile essere investiti e travolti. Ricordo ancora lo sgomento suscitato, sia pure in ristrette cerchie di studiosi, dalle prime enunciazioni della preoccupante teoria. “Pazzesco”, “inaudito”, “formidabile”, “degno del rogo”... Questi, o press’a poco, gli aggettivi adoperati da coloro che se ne sono occupati fin qui.

Non sono tranquillo. L’idea che da un momento all’altro mi troverò di fronte a colui che, certo più di ognuno, è “andato avanti” nel senso predicato (illusione? Ma di quale forza!) mi dà, lo confesso, un malessere lieve, che tento di risolvere nell’atteggiamento dubbioso della persona “che ne ha viste tante”.

Presentazione reciproca. L’uomo che ora mi sta dinnanzi dimostra una trentina d’anni, forse meno: fronte spaziosa, sorriso cordiale, se pur lievemente staccato e avvolto come in un velo di repressa melanconia.

(Non mi attendevo certo di vedermelo apparire nelle vesti di un sacerdote druidico, ma tant’è constatare che ha una cravatta, un colletto, un abito da passeggiata, proprio come me, mi rassicura non poco.) Quando però sediamo, l’uno di fronte all’altro, mi convince subito, con mia inutile meraviglia, che l’intervista la sto subendo io. Lo sguardo di Evola pare giungere di chissà dove, ed i suoi grandi occhi si direbbe che cerchino perennemente di *capire*, nel senso classico di “prendere dentro di sé”. Sento nel modo più netto la presenza di un’energia indomabile, contenuta, ma pronta a scattare fulmineamente... Sono passati pochi secondi ed ho l’impressione che Evola mi conosca ormai molto più di quanto io abbia potuto documentarmi su di lui attraverso i suoi scritti. Non me ne adonto: e poi l’impressione passa presto. Evola parla poco, ma ha il dono apprezzabilissimo dell’ascoltatore. Gli dico dei suoi lavori, accenno a qualche recensione che lo riguarda... Sono certo che non perde una mia parola.

Mi ringrazia quindi pacatamente, senza effusione, ma con voce caldissima e timbrata. Si accende invece di più dandomi qualche ragguaglio sui progetti del piccolo gruppo di studiosi che a lui fanno capo; parla della difficoltà di farsi intendere, ride silenziosamente dicendomi che l’hanno accusato di incomprensibilità: “Forse non hanno torto: trovare chi capisca non è punto facile...” (mentre discorre le sue mani giocherellano col lungo pugnale, ch’egli

estrae e rinfodera, macchinalmente).

Di due conferenze, da lui tenute qualche tempo addietro, mi offre gentilmente un estratto (un fascicoletto rosso e nero, naturalmente), ed è indescrivibile il tono col quale soggiunge: “La prima non ha destato veramente molta risonanza; ma dopo la seconda c’è chi ha avuto delle visioni...”. Sorride ancora, piuttosto ambiguamente, e la sua voce si perde in un mormorio che non intendo.

Rompo il breve silenzio che segue pregandolo di lasciarmi sfogliare qualche libro. “Ma se li conosce già...” (Io?!). Apro a caso, fra i testi di occultismo e di mistica o di metafisica, un anglo volume di esegesi sopra curiosi testi indiani. In fondo, pagine di sanscrito, e parecchie ossessionanti fotografie di uno “yoghin” in varie posture iniziatiche. Uno specialmente mi colpisce: lo “yoghin” è seduto sopra un giaciglio, e allaccia convulsamente con le due mani l’estremità della gamba destra irrigidita. Gli occhi sembrano gettare fiamme nello sforzo spaventoso. Chiudo in fretta.

Mi congedo, non senza aver accennato ai quadri che mi hanno colpito all’entrare. So che l’arte dadaista ha un posto nel sistema di Evola, ma vorrei avere qualche informazione ulteriore. Ma capisco invece subito, da un cenno eloquente del capo, che si tratta di cose di gioventù, e che ormai l’espressione artistica è uno stadio superato per l’autore dell’*Uomo come potenza*.

Sulla porta mi ringrazia ancora, già assente e rivolto a cose lontane.

Quando la porta si chiude confesso che respiro più liberamente. Ora mi sembra proprio di uscire da una misteriosa fucina, e rivedo con sollievo il sole e il cielo altissimo di Roma. Che diamine. Una visita a un Mago lascia sempre un po’ scossi, specialmente quando non si porta con sé l’*Enchiridion* di Papa Leone, che dicono protegga mirabilmente contro le avventure esoteriche.

E. Esse

[Emilio Servadio]

[*Il Popolo di Lombardia*, 21 aprile 1928]

6. L’esplorazione delle origini e la Tradizione

È giunto il momento di parlare dell’estendersi dei miei interessi in altri dominî, che cominciò già nel periodo del “Gruppo di Ur” e che si associò alla mia presa di conoscenza di nuove linee di pensiero. Debbo fare, a tale riguardo, soprattutto i nomi di J.J. Bachofen, di R. Guénon, di H. Wirth e di Guido De Giorgio.

Ho già accennato che fu Reghini a segnalarmi per primo le opere del Guénon[236]. La mia prima reazione di fronte a questo maestro senza pari della nostra epoca fu piuttosto negativa, a causa delle nostre assai diverse “equazioni personali”, del suo orientamento essenzialmente “intellettuale” (egli è stato chiamato non a torto il Cartesio dell’esoterismo)[237], ma anche del sussistere in me, allora, di prolungamenti del precedente orientamento idealistico-nietzschiano in connubio col tantrismo. Ebbi perfino a scrivere una critica contro il libro del Guénon sul *Vedânta* (sulla rivista *Idealismo realistico*)[238], alla quale Guénon replicò, entrambi muovendoci evidentemente su due piani diversi. Ma a poco a poco capii tutta la portata dell’opera del Guénon, la quale mi aiutò a centrare su di un piano più adeguato l’intero mondo delle mie idee.

Il Guénon dava anzitutto l’esempio di una valutazione seria, non divagante, di quelle che egli ha chiamato le “scienze tradizionali”[239], e altresì di una esegesi del mito e del simbolo che ne aveva in vista le dimensioni sovrarazionali e “intellettuali” tanto da distinguersi nettamente sia da quella della cosidetta scienza comparata delle religioni, sia da quella dei romantici di ieri e dei psicanalisti e degli irrazionali di oggi. Netto risalto veniva dato, dal Guénon, al carattere “non umano” di tale sapere, il che mi fu d’aiuto per staccarmi definitivamente dal piano della cultura profana e per riconoscere la futilità di trarre riferimenti o basi da un qualsiasi “pensiero moderno”.

La critica contro la civiltà moderna era, nel Guénon, potenziata, ma, a differenza di quella di varî autori contemporanei più o meno noti[240], in lui aveva una precisa controparte positiva: il mondo della Tradizione, considerato come il mondo

normale in senso superiore. Era di fronte al mondo della Tradizione che il mondo moderno appariva come una civiltà anomala e regressiva, nata da una crisi e da una deviazione profonda dell'umanità[241]. Questo fu appunto il tema basilare che andò a completare il sistema delle mie idee: la Tradizione. Nel Guénon tale termine ha un significato speciale. Anzitutto viene usato al singolare, con riferimento ad una tradizione primordiale di cui tutte le varie particolari tradizioni storiche premoderne sono state promanazioni, riflessi o forme varie di adattamento e di espressione. In secondo luogo, la Tradizione non ha nulla a che fare con conformismo e con *routine*; è la struttura fondamentale di una civiltà di tipo organico, differenziato e gerarchico in cui tutti i dominî e tutte le umane attività hanno un orientamento dall'alto verso l'alto. Il centro naturale di tale sistema è una influenza trascendente e un corrispondente ordine di principî, che in ogni civiltà tradizionale sono rappresentati da una *élite* o da un capo, rivestenti, per tal via, una autorità tanto incondizionata, quanto legittima e impersonale.

È in base a questo sfondo che si produsse una specie di "mutazione" (quasi nel senso della genetica) nella teoria dell'Individuo Assoluto, con uno spostamento che dall'esterno poteva sembrare paradossale. Come conciliare l'Individuo Assoluto senza leggi, distruttore di ogni vincolo, col concetto di Tradizione? In realtà, come ho già accennato, si trattò solo di una discesa dell'Individuo Assoluto da solitarie altezze astratte e rarefatte nella concretezza della storia, con un corrispondente trapasso per quel che riguarda anche il concetto della potenza. Come lo vide giustamente un critico di origine inglese, Edmondo Dodsworth[242], l'Individuo Assoluto si sensibilizzava quasi come una sua incarnazione in colui o in coloro che stavano al centro delle civiltà "tradizionali", che di esse erano l'asse e gli assoluti legislatori: era adombrato dal re sacrale o "divino", non considerato come un semplice uomo, figurante in tutto un ciclo di antiche civiltà. In lui si aveva anche l'incontro fra trascendenza e immanenza (secondo l'espressione estremo-orientale, egli era l'"uomo reale" o "uomo trascendente", "terzo potere fra Cielo e Terra"). Per quel che mi riguardava, il progresso o, meglio, la chiarificazione fondamentale concerneva propriamente il passaggio del "super-umano" in margine ad un individualismo esasperato, al "non-umano", cioè al piano di una superiore impersonalità legata al possesso reale di una dignità trascendente e ad una funzione dall'alto. Come si vede, quel che era stato anticipato confusamente in varie pagine polemiche e violente di *Imperialismo*

pagano ora si chiarificava e riceveva un superiore crisma. E si apriva un nuovo, vasto orizzonte non avente più a che fare con speculazioni filosofiche.

Prima di parlare dei particolari sviluppi da me dati al concetto di Tradizione, in relazione, anche, con la conoscenza delle opere degli altri scrittori dianzi indicati, devo far cenno alla figura di Guido De Giorgio[243]. Il suo nome non è conosciuto che da pochissimi amici, e probabilmente, come cose scritte e stampate, di lui non resteranno che tracce insignificanti. Egli era una specie di iniziato allo stato selvaggio e caotico, aveva vissuto anche con gli Arabi, aveva conosciuto il Guénon e dal Guénon era stato tenuto in alta stima. Possedeva una cultura eccezionale, conosceva molte lingue, ma aveva un temperamento quanto mai instabile (con alternanze maniaco-depressive, direbbero gli psicologi) e forti cariche passionali, emotive e liriche quasi alla Nietzsche. La sua insofferenza pel mondo moderno era tale, che egli si era ritirato fra i monti, da lui sentiti come il suo ambiente naturale e, in ultimo, in una canonica abbandonata vivendo quasi di nulla, in base a qualche lezione data, soffrendo fisicamente ogni volta che era costretto a prendere contatto con la vita civilizzata e cittadina. Ma la sua non era una esistenza calma e contemplativa; egli si creava tensioni, squilibri, disordini di ogni genere, anche nella vita privata e erotica. Un suo figlio, da lui formato secondo gli ideali dell’azione assoluta, morì da eroe nella guerra di Abissinia e fu decorato con la medaglia d’oro al valore[244]. De Giorgio si spense nel 1959, fra i suoi monti. La sua influenza su me, non dovuta a libri, che mai pubblicò, ma a lettere sconvolte e aggressive, cosparse di illuminazioni – e di confusioni –, ebbe relazione col suo drammatizzare e energizzare il concetto della Tradizione, che nel Guénon, a causa della di lui equazione personale, presentava tratti troppo formali e intellettuali. Vi si univa una sua tendenza alla assolutizzazione che, naturalmente, in me trovò un suolo congeniale. Forse le poche cose che io gli pubblicai o che feci pubblicare, talvolta estratti dalle sue lettere e contro la sua volontà, sono le uniche che purtroppo di lui rimangono. Fui in contatto con De Giorgio (con cui mi incontrai anche due volte sulle Alpi[245]) soprattutto nel breve periodo della vita della mia rivista, *La Torre*, di cui parlerò più sotto. Invece nel periodo più recente ci allontanò alquanto il suo indulgere ad una specie di cristianesimo vedântizzante[246].

L’idea di una origine nordica, iperborea, della tradizione primordiale faceva

parte del sapere interno di cui il Guénon era stato fatto partecipe. Nel 1928 uscì in Germania l'opera dello studioso olandese Herman Wirth *L'aurora dell'umanità* (*Der Aufgang der Menschheit*)[247], in cui un'idea consimile veniva in parte ripresa e sviluppata in un vasto quadro. Si trattava però di un libro a pretese "scientifiche"; il Wirth sembra non aver avuto nessun contatto con le speciali fonti esoteriche del Guénon e di altri, e presumeva di dimostrare in un certo modo dall'esterno, con materiali d'ogni genere – dalla filologia alla mitologia e all'etnologia – l'idea di una tradizione nordico-atlantica originaria risalente alla più alta antichità e di ricostruire le vie seguite dai portatori di essa nel loro irradiarsi in una serie di grandi migrazioni preistoriche. In più, vi era il tentativo di individuare varie fasi e differenziazioni presentate dal simbolismo primordiale via via che ci si avvicinò ai tempi storici. La solidità "scientifica" di tutta questa piuttosto farraginosa costruzione doveva risultare assai dubbia. Molte confusioni e divagazioni erano evidenti. Ma, come esigenza, l'apporto positivo era un ulteriore ampliamento di orizzonti: si delineava il còmpito di una filosofia della storia che partisse dall'idea della tradizione primordiale, però da sviluppare nella sua sede propria, ossia senza quei puntelli semi-scientifici che, più che riuscire di giovamento, potevano portarle pregiudizio.

Un po' dopo venni a conoscere le opere di J.J. Bachofen[248], studioso svizzero ottocentesco del diritto, dei simboli, dei culti e delle tradizioni antiche, rivalorizzato, in quel periodo, in base a riedizioni parziali delle sue opere a cura del Bernouilli e del Bäumler. Si trattava, di nuovo, di una esplorazione del mondo delle origini, anche se limitata soprattutto all'area mediterranea e non risalente sino ad una preistoria così remota come quella iperborea o nordico-atlantica. Anzitutto anche il Bachofen si basava, in un certo modo, sulla categoria storica della "Tradizione", indicando delle civiltà e società aventi una idea o visione del mondo fondamentale come centro unitario su cui gravitavano tutti i dominî dell'esistenza. E per l'individuazione di questo centro egli riconobbe tutta la importanza che hanno il mito, il simbolo e la saga, concepiti non come creazioni fantastiche e arbitrarie, ma come espressioni di una realtà più profonda e essenziale, della dimensione in profondità della storia e delle civiltà. Ciò a parte, l'apporto caratteristico del Bachofen è stato quello di una morfologia differenziata delle antiche civiltà. Egli ha individuato due tipi fondamentali di civiltà, la civiltà di tipo uranico-virile e quella di tipo tellurico (o lunare) femminile. Nell'una come principio supremo dell'universo valeva

l’elemento celeste e luminoso personificato da divinità maschili, nell’altra tale dignità l’aveva il principio della vita e della fecondità, personificato dalla Grande Dea, dalla Magna Mater e da analoghe divinità a carattere femminile, tellurico, notturno o lunare. Queste due idee fondamentali davano una impronta a tutti i dominî delle corrispondenti civiltà. In particolare, la loro opposizione si traduceva anche in quella fra civiltà degli eroi e civiltà demetrica (e, più in generale, “ginecocratica”), fra culti olimpici solari e culti ctonico-lunari, fra diritto paterno e matriarcato, fra etica aristocratica della differenza e promiscuità panteistica e orgiastica. Secondo il Bachofen, fra i due poli esistettero varie forme intermedie o miste.

Inoltre il Bachofen, dopo aver raccolto strutture rifacentisi alle due concezioni nella sterminata materia delle testimonianze religiose, mitologiche, sociologiche e giuridiche venuteci dall’antichità, aveva anche seguito il conflitto, ora palese e ora segreto, fra l’una e l’altra civiltà: a tale riguardo classica e suggestiva essendo la sua ricostruzione dell’ascesa di Roma antica nei termini del progressivo tipico affermarsi di una civiltà di tipo virile di contro ad un substrato improntato prevalentemente dall’opposta concezione[249].

Del Bachofen tradussi una serie di estratti, tali da dare un’idea complessiva delle sue idee più importanti. Il libro, di 250 pagine, con una introduzione e dei commenti, benché composto prima della guerra[250] poté uscire solo nel 1949 presso l’editore Bocca, col titolo *Le Madri e la virilità olimpica. Studi sulla storia segreta dell’antico mondo mediterraneo*[251]. Su esso, tornerò. Peraltro, fui il primo a cercar di attirare in Italia su Bachofen quell’attenzione che si era ridestata per lui in Germania e in Svizzera. Ma il libro non ebbe quasi nessuna risonanza: altra prova della refrattarietà della cultura predominante in Italia nei riguardi di un simile ordine di idee.

Con questi approcci si apriva, per me, un nuovo vasto campo in cui si poteva applicare e svolgere su di un grandioso sfondo mitologico e di interpretazione della storia la teoria delle “due vie”. Vi erano da unire, in una sintesi articolata, gli apporti del Guénon, del Wirth e appunto del Bachofen. Del Bachofen respinsi però lo schema evoluzionistico. Lo studioso svizzero aveva infatti supposto un passaggio progressivo dell’umanità antica da uno stadio di promiscuità

primordiale alla civiltà demetrica della Madre e della Donna Divina, e poi un graduale superamento di questa nella civiltà eroico-paterna legata a culti e miti iranici e eroici e ad una società positivamente articolata (in ciò, egli aveva visto la "nascita dell'Occidente", di contro all'"Asia"). Invece, io feci rilevare la necessità di introdurre una concezione dinamica e di far corrispondere alle presunte fasi evolutive di un unico ceppo umano influenze opposte portate da ceppi diversi, agenti e reagenti l'una sull'altra. In secondo luogo, secondo me si doveva contestare il carattere più recente (di ultimo "stadio evolutivo") della civiltà uranico-patriarcale e virile. In effetti, questa civiltà si riconnette sempre, direttamente o indirettamente, alla stessa tradizione primordiale iperborea, e di un suo carattere più recente si può parlare solo in un senso relativo e locale, in quei casi in cui quella tradizione apparve e si affermò, attraverso migrazioni, in aree che in precedenza si trovavano sotto il segno dell'opposta visione della vita e del sacro, caratteristica per un diverso gruppo di genti e di influenze spirituali. Nei riguardi della tradizione primordiale dovevasi anzi riprendere la veduta involutiva, propria alle fonti a cui aveva attinto il Guénon: nel corso della storia a noi nota vi è stata una discesa e una alterazione, uno degli aspetti precipui della quale è stato il dissociarsi dell'autorità spirituale e di quella regale, che nelle origini erano inseparabilmente unite.

E qui prese inizio un ulteriore sviluppo della mia sintesi. Generalizzando, l'involuzione intervenuta la indicavo nei termini del contrapporsi di una spiritualità non-virile (non "regale", non "centrale") ad una virilità che si manteneva tale senza però aver più un rapporto diretto con la sfera del sacrale e dello spirituale. Al primo termine si poteva far corrispondere la "sacerdotalità" in senso religioso e, nelle forme più basse, devozionale, caratterizzata da una non-centralità di fronte al sacro (spiritualità "lunare"), mentre il secondo, ove conservasse in parte il retaggio delle origini o lo risuscitasse, ripeteva il carattere affermativo e "centrale" ("solare", "olimpico" e anche "magico" nel senso speciale già chiarito) della funzione primordiale. Per estensione, potei anche associare ai due termini la dualità contemplazione-azione, e potei parlare di due tipi diversi di sacralità e anche di iniziazione: guerriero-regale l'uno, sacerdotale l'altro[252].

In questo più vasto quadro utilizzai dunque anche la morfologia del Bachofen.

Se, come ho detto, nelle civiltà a carattere uranico e eroico indicai delle promanazioni della tradizione primordiale iperborea, ovvero della differenziazione "regale" di essa, per me dall'opposta civiltà (lunare, ctonica, della Grande Madre) provennero influenze alteratrici, come forme intermedie che si presentavano come stadî regressivi dovuti in parte anche ad influenze etniche esterne, al substrato dei popoli che le ondate delle migrazioni nordico-atlantiche avevano incontrato.

Così, per un lato, invertii lo schema evolutivo del Bachofen, dall'altro modificai anche l'inquadramento del Guénon (nel che, si fece altresì valere, accessoriamente, la differenza delle nostre "equazioni personali"). Infatti se il Guénon riconosceva che l'apparire della regalità e della sacerdotalità come due poli staccati e perfino contrastanti era da riferirsi ad un'epoca relativamente recente, per quest'epoca egli riteneva legittima la rivendicazione, da parte della sacerdotalità, di un primato, di una preminenza (da lui associata alla "contemplazione" e alla "conoscenza") rispetto alla regalità, alla casta guerriera, al *kshatram* (da lui associata alla via dell'azione)[253]. Io ritenni invece di dover affermare che, come prodotti di una dissociazione, nessuno dei due poli poteva rivendicare una superiore dignità rispetto all'altro, entrambi essendo parimenti lontani dall'unità delle origini: non solo, ma indicai nell'orientamento "regale" una base più adatta per una eventuale reintegrazione in quello stato di centralità (l'Individuo Assoluto) che anche secondo il Guénon aveva definito eminentemente la funzione primordiale. Usai in un senso speciale, rifacentesi a Esiodo, il termine "eroico" per indicare la reintegrazione ottenuta "attraverso l'azione" partendo da una qualificazione guerriera e virile.

In sintesi, questo fu l'inquadramento complessivo, base della mia successiva interpretazione della storia delle civiltà. Era abbastanza evidente l'importanza di molte sue implicazioni, anche su di un piano concreto. Infatti l'Occidente si era essenzialmente sviluppato nel segno dell'azione (malgrado il cristianesimo). Nella critica ad esso, soprattutto in quanto Occidente moderno, il Guénon per via della sua premessa non poteva perciò non essere alquanto unilaterale; correlativamente, sia nella valutazione di quel che l'Occidente aveva in precedenza presentato di "tradizionale", sia per quel che riguardava le prospettive di un eventuale rialzamento dello stesso mondo occidentale attuale,

egli doveva mettere essenzialmente in luce principî e idee che si connettono all’altra tradizione, a quella sacerdotale, della contemplazione e della “conoscenza”, i quali in verità erano precipui, piuttosto, dell’Oriente, anzi più che altro della sola India brahmanica, la quale è poi solo un aspetto della stessa India; invece fu facile, per me, far rilevare al Guénon che tutto l’Estremo Oriente fino a ieri era stato permeato dall’altra tradizione, data l’inesistenza, in esso, di un sacerdozio sovraordinato all’imperialità sacrale. Il mio inquadramento rendeva invece possibile una formulazione autonoma e più congeniale dell’idea tradizionale occidentale.

Tutto quest’ordine di idee cominciò già ad essere trattato nelle monografie dell’ultimo anno dei fascicoli del Gruppo di Ur (poi in quelle rielaborate nella seconda edizione), al fine di dare uno sfondo generale al nostro orientamento. In un saggio intitolato *La nascita dell’Occidente*[254] veniva appunto tratteggiato un “mito” inteso a ridimensionare l’interpretazione della romanità antica. Ma si trattava di anticipazioni. È nella mia opera successiva, *Rivolta contro il mondo moderno*, uscita nel 1934, che furono adeguatamente sviluppate la morfologia e la storia delle civiltà di cui ho ora indicato i tratti essenziali.

Bibliografia

Sulla Tradizione e sulla critica tradizionale alla modernità: Luisa Bonesio, *Evola e la critica della modernità*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Guido De Giorgio, *Prospettive della Tradizione*, Il Cinabro, Catania 1999.

Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, saggio introduttivo di Claudio Risé, Mediterranee, Roma 2006.

Francesco Saverio Festa, *Julius Evola. Tradizione e modernità*, FERV, Roma 2003.

René Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Edizioni Mediterranee, Roma 1987.

– *La crisi del mondo moderno*, traduzione e introduzione di Julius Evola, Edizioni Mediterranee, Roma 1994.

Frithjof Schuon, *Unità trascendente delle religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997.

Pino Tosca, *Il cammino della Tradizione. Il tradizionalismo italiano: 1920-1990*, Il Cerchio, Rimini 2005.

Elémire Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, Milano 1998.

Su Guénon e il suo rapporto con Evola: AA.VV., *Esoterismo e religione nel pensiero di René Guénon*, Fondazione J. Evola, Roma 2009.

Piero Di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Sei, Napoli 1985.

– *René Guénon e la metafisica*, Sear, Borzano 1997.

Julius Evola, *René Guénon*, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Jean-Pierre Laurant, *René Guénon: esoterismo e tradizione*, a cura di Pierluigi Zoccatelli, Edizioni Mediterranee, Roma 2008.

Jean Robin, *René Guénon testimone della Tradizione*, Il Cinabro, Catania 1993.

Michel Vâlsan, *La funzione di René Guénon*, All'insegna del Veltro, Parma 1985.

Sulla *Kulturcrisis*: Julien Benda, *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino 2012.

Emil Cioran, *Storia e utopia*, Adelphi, Milano 1982.

Johan Huizinga, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1991.

Luigi Iannone, *Manifesto antimoderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Friedrich Georg Jünger, *La perfezione della tecnica*, Settimo Sigillo, Roma 1998.

Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997.

Michela Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1938)*, Loescher, Torino 1982.

José Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001.

Georg Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma 2003.

Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, traduzione di Julius Evola, Guanda, Parma 1995.

Adriano Tilgher, *Storia e antistoria*, Ciarrapico, Roma 1984.

Su Bachofen: Johann Jacob Bachofen, *Diritto e storia*, Marsilio, Venezia 1990.

– *Il simbolismo funerario degli antichi*, Guida, Napoli 2003.

– *Viaggio in Grecia*, Marsilio, Venezia 2003.

Alfred Baumler, Friedrich Creuzer, *Dal simbolo al mito,* Spirali, Milano 1983.

Julius Evola, *Il matriarcato nell'opera di J.J. Bachofen*, Fondazione J. Evola, Roma 2005.

Giampiero Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Guida, Napoli 1999.

Su Wirth: Arthur Branwen, *Ultima Thule: Julius Evola e Herman Wirth*, All'Insegna del Veltro, Parma 2007.

Herman Wirth, *Ura Linda. Una saga indoeuropea*, Barbarossa, Milano 1989.

– *Introduzione a L'aurora dell'umanità*, Effepi, Genova 2013.

Marco Zagni, *La svastica e la runa. Cultura ed esoterismo nella SS Ahnenerbe*, Mursia, Milano 2011.

Su De Giorgio: Guido De Giorgio, *Dio e il Poeta*, La Queste, Milano 1985.

– *L'Istant et l'Eternité*, Archè, Milano 1987.

– *La Tradizione romana*, Edizioni Mediterranee, Roma 1989.

Piero Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, Sear, Borzano 1993.

Heliodromos, numero speciale dedicato a Guido De Giorgio, Il Cinabro, Catania, Equinozio d'autunno – Solstizio d'inverno 2008.

DOCUMENTI

Crollano le torri (1930), di Zero [Guido de Giorgio]

Il Vecchio della Montagna si destò: mirò il piano e la febbre del piano, percorse cogli occhi torri e pinnacoli, tracciò sulla terra secca uno strano segno, e così parlò nella notte: Come in una falsa notte una falsa tregua, così in questa lunga agonia secolare i costruttori di torri fanno nidi al vento della loro stoltezza: ma a ogni fiato di nuova tormenta precipitano le torri. O costruttori di torri, precipitano le torri.

Da secoli tessete l'inganno, il vostro inganno, o costruttori di torri; e i secoli vi divorano; in fondo ai secoli invero, nell'invisibile deserto che corre parallelo alla vostra strada corrotta e titubante, sta l'eternità, costruttori di torri, o costruttori di torri.

Ogni torre è un verme e tutti i vermi sono milizia del Gran Vermo che tra le maglie della vostra favola buia saetta morte e disfacimento. Vi piacque ignorare che tutto *qui* è nulla *là* se il secolo a ginocchio non canta la laude della Parvenza in chiarità di riso e in perpetuità di segno. Vi piacque dimenticare che il pensiero è soltanto una breve scala che sbocca sulle pareti del Grande Abisso, e avete, per secoli, incatenata la ragione dell'illusione dei pensamenti sterili e delle filosofie fallaci. Vi piacque agire come in un circo ove la meta è un dito che solca la

polvere, e il guiderdone un battere di palme, e avete così creato la foresta degli idoli lignei, degli sterpi foschi, degli alberi senza midollo. E in mezzo a tanto obbrobrio, in mezzo a tanta inanità, voi agitate le vostre catene in giubilo di libertà, voi, schiavi di nascita e schiavi d'elezione, creatori di palpiti effimeri: voi, costruttori di torri, non scorgete il sorriso del Gran Vermo che, accosciato sulla soglia dell'antro, guida il vostro gioco e scapiglia il vostro furore. Vi fu data, uomini, la stazione eretta perché il vostro occhio percepisse tra i vortici di polvere terrena la fuga del sopramondo che corre come un oceano di fissità intorno al vostro pianeta immobile, o costruttori di torri: ma inginocchiati vi siete, per guardarvi, e invece della Grande Luce vi siete, o costruttori di torri, accaniti sulla vostra ombra per rinverdire i meandri di un piccolo mondo, un mondo allo sciorino tra i balzi di una luce che sorse quando voi la voleste, o costruttori di torri.

Avevate in voi il seme di altri mondi e lo lasciaste ammuffire, e nella fioritura parassitaria coglieste nuove vesti per vecchi cadaveri, o costruttori di torri: poiché cadaveri siete in rigoglio di vermi, e tutte le vostre resurrezioni sono essi che le compiono, i vostri santi padroni, i santi vermi: pregateli a ginocchio tra le vostre catastrofi, i vostri abissi, i vostri paradisi, i vostri vertici: ma pregateli, pregateli: "*Santi Vermi, noi uomini, noi costruttori di torri, noi vogliamo superare noi stessi restando quel che siamo, noi vogliamo creare un sopramondo in noi colle nostre mani, coi visi sepolti nella nostra ombra chiusi nell'arco delle nostre mani che fanno muovere i cieli e la terra; poiché* la terra si muove, *o Santi Vermi, la terra si muove: la vediamo noi muovere muovendoci, Iddio lo vuole, nostri santi padroni, beati Vermi. Noi vogliamo impressa da per tutto la nostra effigie. Noi siamo ciò che è, o Santi Vermi: noi siamo vermi: qui non ci sono uomini: qui ci son vermi. Ogni specchio d'acqua riflette un verme, ogni plaga di cielo un verme. Vermi siamo, o Santi Vermi, vermi tutti e nulla più*".

Così pregate nel pullulio parassitario che galvanizza il vostro torpore di cadaveri allineati in postura di vita, voi costruttori di torri, già morti da secoli. Poiché, costruttori di torri, l'uomo non esiste più da secoli: il mondo in cui rugge tanto ruggito non è che un cimitero ove i Santi Vermi cantano il canto dell'anerobia. Costruttori di torri, le vostre teste che non mirano più in alto sono già tese

sull'asse della grande mannaia e un solo colpo, un brevissimo colpo, staccherà da un corpo così immane una così piccola testa. O costruttori di torri, vi è chi gioca per voi: il Gran Vermo accende le vostre torce colla sua lingua forcuta suscitatrice di tutte le aurore umane: è il Gran Vermo che v'ha dato l'acqua perché vi affondiate gli occhi in vertigine di conquista, è il Gran Vermo che v'ha dato uno specchio così pieno di terre e golfi, e oasi e oceani ove i vostri occhi ricercano nuovi labirinti, sempre più fitti labirinti.

Perché il Gran Vermo è anche il Gran Pescatore e – aguzzate le orecchie, o costruttori di torri – per un sol pesce che rompe la rete e guizza fulmineo *de flumine in coelum* il Gran Vermo agita lo specchio e più grandi retate egli coglie e vuota sul lido occidentale. Così, o costruttori di torri, non vi dico "*Fermatevi*", e non vi dico "*Volgetevi*", non vi dico "*Cercate di sollevare il capo e drizzatelo verso la Prima Meta*". Non vi dico questo, o costruttori di torri, perché voi non potete più, non *dovete* più udire la voce vera, la voce pura. Ma vi dico: Sempre più rapidi, sempre più declivi, bruciate le mete, rompete tutte le dighe: eccolo, o costruttori di torri, l'oceano scatenato; per voi, cavalcatori di vortici, l'oceano scatenato è sabbia sotto il vostro zoccolo pegaséo. Sempre più forti, sempre più rapidi, sempre più declivi. Il Gran Vermo sa che il gioco volge alla fine, che la fossa si colma e che quando l'equilibrio sarà realizzato, allora, o costruttori di torri, si stenderà l'ultima oasi, la pianissima terra, l'Ultima Terra. Questo sa il Gran Vermo, e non può non saperlo, o costruttori di torri, poiché egli obbedisce fedelmente, e siccome non gli è misurata la catena, neppure a voi egli misura la catena. Egli, il Gran Vermo, o costruttori di torri, guida voi, gli schiavi, alla signoria del sottomondo, o costruttori di torri. Ma, al vostro perire si compierà il Grande Equilibrio, e così, vermi e figli di vermi, con le vostre conquiste, i vostri superamenti e i vostri imperi, voi obbedite al ritmo del concime che reintegra e rinsalda la Base. O costruttori di torri, correte allo sfacelo con ali sempre più rapide, con orgoglio sempre più teso: la fossa *deve essere* colmata. Quindi, o costruttori di torri, cogliete tutti i lauri della vostre conquiste: voi che siete riusciti a far girare la terra girando voi stessi, riuscite a fermare i cieli fermandovi voi stessi. Ed è a questo punto, o costruttori di torri, che il vostro gioco sarà finito: e tutti i ninnoli di metallo che avete così laboriosamente elevati accanto ai vostri pensieri saranno l'ultima corona della vostra ultima vigilia di guerra. Dell'ultima vostra guerra profana, schiavi e figli di schiavi. Correte dunque, correte: dietro lo sterco degli artisti, dei filosofi, degli scienziati, dei

politici, dei rivelatori, dei superatori; correte e fiutate. Per essere liberi dalla sola legge, che è l'unica libertà, avete creato la frusta assidua che vi flagella da secoli, dai secoli impuri che videro sorgere la filosofia, l'arte, la scienza, la cultura, la civiltà. Non vi sono cadaveri che pei cimiteri e non vi sono vermi che pei cadaveri: così, costruttori di torri, cadaveri, avete prima dirizzato i vostri patiboli, indi le vostre corde, e appiccati vi siete in tripudio di libertà. E voi che avete negato la Vera Legge, quella che sola vi dava la possibilità del Sopramondo, ora obbedite, e da secoli, alla legge del Gran Vermo, e superuomini del nulla, porgete le vostre guance alla frusta dell'idolo buio, del verme filosofo, del verme artista, del verme scienziato, del verme politico, del verme progresso. Così, costruttori di torri, figli del Gran Vermo, schiavi del Grande Schiavo in giubilo, voi vermificate. E continuate sempre, o costruttori di torri, ché la fossa si sta colmando e s'ha bisogno di concime per il nuovo albero che è già formato e che balzerà fulmineamente dalla vostra fine.

Questo io vi dico, o costruttori di torri, ora che il sole rischiara un'altra terra che non è più vostra, poiché la vostra terra si muove, o costruttori di torri, e il sole rischiara soltanto terre immobili, terre emerse dalle acque che scorrono in un alveo che le contiene e le ferma, terre vertici. La vostra terra si muove da che voi vi muoveste, da che il Gran Vermo vi suggerì che i cieli si cercano per le vie della terra e al lume di luci mondane portate da mani profane: e, padroni del piccolo gioco, voi curvaste la fronte al brulichio degli specchi sorti al tocco della vostra sete. Nacquero i filosofi e costellarono di tempi le vie della terra: le vie antiche si popolarono di edicole ove il verme del pensiero allineava le sue teorie di feticci. Nacquero a paro gli artisti, e picchiettarono di calli le vie della terra, e dissero all'uomo: "*Mirati uomo: ché più dell'uomo?*". Vennero gli scienziati, e triturarono la polvere, e indagarono gli specchi, e sugli specchi lanciarono fiammelle. Vennero i politici e saldarono regni e imperi alle ali dei topi volanti vespertini; crepuscolarmente terminarono quel che crepuscolarmente avevano cominciato. Così di miraggio in miraggio siete giunti all'ultimo balzo, sempre più ricchi di effimere aurore, prestando l'orecchio insaziabile alle voci di tutti i barbari che sacrificavano l'ultimo vate, Dante, sull'ara postribolare della estetica, della storia e della filosofia. Per sei secoli, o costruttori di torri, avete crocifisso l'ultimo vate: ma, vermi, lo zoccolo è troppo alto per la vostra piccola voracità di parassiti. Vi sono tante cose, o costruttori di torri, che le vostre mani non sfioreranno, voi cercatori di fantasmi: e Dante voi non lo sfiorerete

nonostante gl’innumerevoli tabernacoli eretti lungo una via che molti secoli hanno battezzato colla loro indagatrice imbecillità. Uomini imbecilli, vi dico che di tutto siete capaci fuorché di essere degli uomini e che, fuori del Tempio, il Tempio rimane intatto perché sfugge ai vostri brancolamenti, o uomini imbecilli. Voi non avete più mani per la spada: i vostri re, costruttori di torri, sono dei residui politici, delle briciole sopravvissute alle tavole dei plebei, poiché sono i plebei che reggono il mondo, i plebei che dettano legge, essi, capi di vermi, ai vermi. Voi non avete più mani per lo scettro, i sacerdoti hanno abbandonato il tempio e cozzano giubilamente coi montoni della piazza: nella luce della terra essi cantano i bagliori della Grande Gemma che non è più che la Grande Pietra. Le vie del vostro mondo formicolano, o costruttori di torri, di plebi versicolori: la plebe del pensiero, la plebe dell’arte, la plebe del reggimento politico, la plebe dell’industria. La libertà vostra, o schiavi, non conosce più limiti: la Scienza tesse miraggi e spaccia leggi e gioca al crollo dei ponti: la Filosofia indaga tra i vecchi sterchi sapienti fornicando colla Storia in stellare concubinaggio: l’Arte colma tutti i vuoti cingendo tutte le sfrondate corone: e la Politica segue nelle stalle, plaudendo, i carmi della plebe briaca, imbastendo democrazie in veste di repubblica e in veste d’impero. Il Vermaio sta così raggiungendo l’acme del brulichio: ideologie, idologie, poesie, leggi, repubbliche, imperi, rivelazioni; tutto è tentato: ogni flatulenza è un peana e ogni defecazione un’acropoli. In un mondo ove non v’è più né Pastore né Cesare, sorgono effimeramente pastori urlatori e cesari urlatori. Urlate, o costruttori di torri, ché il Gran Vermo vi allunga la catena per raggiungere più vorticosamente lo sghimbescio finale. La plebe trionfa nei ninnoli meccanici ventando la polvere sull’erbe, sui fiumi e sulle rocce: la plebe trionfa nei fogli pubblici enucleando tumori in gonfie diarree di pus: la plebe infine trionfa nei templi e su pei troni. Si urla per sopraffare la vertigine del vuoto che s’intravvede in tanta febbre d’esili ponti: si urla per nascondere la paura e la vergogna, paura di non essere nulla e vergogna di credervi tutto.

Ma la vostra fine è vicina, costruttori di torri, il galoppo dei vostri idoli non vi nasconda il gran silenzio che s’apre floralmente, come le belle voragini, al crollo dei secoli bui, dei secoli nuovi, dei secoli ultimi. Voi finirete tra breve, o costruttori di torri, e tutte le vostre torri si schianteranno come un cuore secco, un cuore inaridito, un cuore d’argilla da cui la vita ha tolto e sangue e polso. Il Gran Vermo veglia alla vostra fine e quando il brulichio vermicolare sarà spento,

allora, nel Grande Equilibrio, risorgerà l'Ultimo Giorno, costruttori di torri, o costruttori di torri.

Zero

[Guido De Giorgio]

[*La Torre*, n. 1, 1 febbraio 1930]

Evola (1933), di Edmondo Dodsworth

Questo componimento è uno degli ultimi scritti di Edmondo Dodsworth per la rivista Il Mare *di Rapallo. Il sonetto, che venne pubblicato il 3 giugno 1933, si chiude con un'evidente allusione a Guido Cavalcanti, del quale il poeta inglese era fine conoscitore.*

Per occulte radici in me ti crei.

Come Orfeo nell'Ade in me rimani.

Prometeici disegni sovrumani!

Figlio d’Ermete, sono tuoi? Son miei?

Grave rispondi. Ascoltano gli dei E spazio e tempo son miraggi vani.

Svegli, di là dai brevi sonni umani.

Siamo, in eterno, quel che, solo, sei.

Ma qui pullulo d’ombre fuggitive: fantasmi di virtù che mi fur tolte?

Cieche memorie di qual vita ardente?

Firenze, parmi... e... Guido (o tu?) che scrive: “Io vegno il giorno a te infinite volte E trovoti pensar troppo vilmente”.

Edmondo Dodsworth

[*Il Mare. Supplemento letterario 1932-1933*, a cura della Società Letteraria di Rapallo, Comune di Rapallo, 1999, p. 391]

7. L’esperienza de “La Torre” e i suoi prolungamenti

Prima di andar oltre, sarà opportuno far cenno all’esperimento della rivista *La Torre*. Fu un nuovo tentativo di “sortita” nel dominio politico-culturale. Abbandonando le tesi estremiste e poco meditate di *Imperialismo pagano*, riferendomi invece al concetto di “Tradizione” e di civiltà tradizionale, volli vedere fino a che punto con esso si potesse agire sull’ambiente italiano, fuor dal campo ristretto di studî specializzati. Le pubblicazioni del Gruppo di Ur essendo cessate (perché la materia più essenziale era stata già trattata), nel 1930 creai la rivista quindicinale *La Torre* che aveva per sottotitolo “Foglio di espressioni varie e di Tradizione unica”[255]. Uno degli inspiratori fu Guido De Giorgio[256]. In più, disponevo di un gruppo non molto omogeneo di collaboratori – vi figuravano Gino Ferretti, Girolamo Comi, Emilio Servadio, Leonardo Grassi, Roberto Pavese e pochi altri[257]. Il suo programma era da un lato costruttivo, dall’altro polemico. Nell’editoriale del primo numero si diceva che la rivista voleva raccogliere i pochi che erano capaci di una rivolta contro l’attuale civiltà. Si dichiarava: “La nostra parola d’ordine, su tutti i piani, è il diritto sovrano di ciò che fu privilegio ascetico, eroico e aristocratico rispetto a tutto ciò che è pratico, condizionato, temporale e che in qualsiasi modo si lasci misurare dalla passione e dall’utilità, sia essa individuale, sia essa collettiva; è la ferma protesta contro l’onnipervadenza insolente della tirannide economica e sociale, e contro il naufragio di ogni punto di vista superiore in quello più meschinamente umano”. Si negava “alla filosofia, all’arte, alla politica, alla scienza, alla stessa religione” il diritto e la possibilità di chiudersi in sé stesse, di avere un effettivo significato fuor dal riferimento ad un superiore, unitario punto di vista.

Ciò corrispondeva al concetto stesso di Tradizione, come vi corrispondeva l’esigenza che “in tutte le forme di attività tornasse a manifestarsi una luce che testimoni di un ritrovato senso dell’esistenza, del nascere, del vivere e del morire e che elevi ad un piano di sintesi eroica e di libertà di tutti i valori, sia d’ordine naturale che d’ordine sovrannaturale”. Nei limiti delle nostre possibilità, seguendo una linea priva di compromessi, tali erano le idee che si volevano far valere nell’affrontare problemi di domini diversi, in una varietà e libertà di

espressione (espressioni poetiche e letterarie non erano escluse[258]) che però riflettesse un unico orientamento. *La Torre* veniva indicata come il simbolo “non di un rifugio o del luogo di una evasione più o meno mistica ma di un posto di resistenza, di combattimento e di realismo superiore”.

Sempre nel primo numero, in un articoletto intitolato *Carta di identità* precisai personalmente i nostri rapporti con la politica e col fascismo. La nostra rivista – dicevo – “è sorta per difendere dei *principî* che per noi sarebbero assolutamente gli stessi, sia che ci trovassimo in un regime fascista, sia che ci trovassimo in un regime comunista, anarchico o democratico. In sé, questi principi sono superiori al piano politico; ma, applicati al piano politico, essi possono solo dar luogo ad un ordine di differenziazioni qualitative, quindi di gerarchia, quindi anche di autorità e di *imperium* nel senso più ampio”, in antitesi con “tutto ciò che è fermento democratico e livellatore, su tutti i piani”. Ciò posto, io aggiungevo – mettendo la frase in corsivo: “Nella misura in cui il fascismo segua e difenda tali principi, in questa stessa misura noi possiamo considerarci fascisti. E questo è tutto”. E indicavo come tale atteggiamento fosse esattamente l’opposto di quello allora corrente, l’adesione al regime o al partito essendo, nei più, il fatto primario che portava a difendere o ad avversare conformisticamente l’una o l’altra idea a seconda che la mera, contingente ragion politica lo comandava. Con quella dichiarazione, in fondo, si andava a contestare il primato della politica rispetto all’idea, a negare che la seconda dovesse stare al servizio della prima. Il contrario avrebbe dovuto essere vero, “se la politica non deve ridursi a cosa meschina, empirica, contingente”. Veniva però anche accusato un altro aspetto dello stato di fatto allora vigente: quello per cui l’essere fascisti si riduceva “ad un semplice, indifferentistico biglietto d’ingresso, assicuratosi il quale ognuno passa a professare le opinioni più singolari e divergenti”. Insomma, al centro dovevano stare dei veri principi – secondo noi, quelli “tradizionali” – e solo in funzione di essi si poteva desiderare un sistema che per unitarietà, autorità e coerenza andasse perfino di là da ciò che in séguito si doveva designare come “totalitarismo”[259].

Essendosi già accese delle polemiche, nell’editoriale del n. 5 della rivista, intitolato “Cose a posto e idee chiare”, fu ribadito lo stesso atteggiamento: “Noi non siamo né fascisti né antifascisti, – dicevamo –. L’antifascismo è un nulla”;

ma per dei “nemici irriducibili di ogni politica plebea e di ogni ideologia ‘nazionalistica’, di ogni intrigo e spirito di partito... il fascismo è troppo poco”. “Noi vorremmo un fascismo più radicale, più intrepido, un fascismo veramente assoluto, fatto di forza pura, inaccessibile ad ogni comprométsso”. Sicché “noi non potremmo essere considerati come antifascisti che nella misura in cui come tale valga chi va di là dal fascismo”. E concludevamo così: “Non abbiamo difficoltà a dichiararlo, anzi è bene che gli stessi organi di controllo lo sappiano... col tentativo de *La Torre* noi vogliamo dare all’estero di che giudicare fino a che punto nell’Italia fascista abbia possibilità di vita un pensiero rigorosamente imperiale e tradizionale, per quanto libero da ogni asservimento politico, aderente alla pura volontà di difendere una idea”[260].

La risposta non doveva tardare. Ciò, non pel contenuto dottrinale o culturale della rivista; dato il loro livello, esso non fu quasi affatto notato dalla gran parte degli ambienti fascisti – bensì per la rubrica intitolata “L’Arco e la Clava” (l’arco, per colpire da lontano, la clava, per abbattere da vicino)[261]. Essa voleva essere una rassegna della stampa e si proponeva un’azione di bonifica, di critica e di attacco contro tutto ciò che nella stampa di quel tempo era più deteriore: ciò, senza aver riguardi per nessuno e senza avere peli sulla lingua (ad esempio: qualcuno avendoci fatto osservare che certe nostre tesi non erano quelle di Mussolini, rispondemmo tranquillamente: “Tanto peggio per Mussolini”). Si può dunque dire che *La Torre* rappresentò, nel periodo fascista, qualcosa di unico e di inaudito.

Nell’ambiente, vi fu dapprima dello stupore, poi si scatenarono le reazioni più violente e brutali, tanto più che ad esser presi particolarmente di mira per la “Clava” erano degli autentici *gangsters*, uomini privi di ogni qualificazione, ai quali pel semplice fatto di essere stati “squadristi” o di ostentare un ottuso fanatismo era stato accordato di fungere da arroganti rappresentanti del “pensiero” e della “cultura” fascista, col risultato di offrire uno spettacolo pietoso. Tipico era il caso, ad esempio, del gruppetto già futuristeggiante del giornale *L’Impero*, diretto da M. Carli e E. Settimelli[262]; caso ancor più precipuo era quello di un certo Asvero Gravelli, autentico ricattatore messo a dirigere una rivista, *Antieuropa*[263], da diffondere anche all’estero; degno suo compagno era Guglielmo Danzi, che anche lui pubblicava un foglio di cultura “squadrista”[264].

L’attacco contro tutti costoro era particolarmente dettato dal fatto che ad essi si dovevano contraffazioni e distorsioni anche di alcune idee non diverse da quelle che noi intendevamo difendere, con l’aggravante del crisma fascista ad esse irresponsabilmente concesso. A carico di quasi tutti loro (morti e già passati nell’assoluto oblio nel momento in cui scrivo) stavano procedimenti penali multipli, la diffamazione, l’ingiuria e la calunnia facendo parte dello stile “squadrista” nel campo della cultura.

Abituati come erano ad agire senza essere disturbati, quando furono fatti oggetto dei nostri attacchi questi “fascisti” divennero delle vipere. Non avendo modo di difendersi e di ribattere sul piano delle idee, essi passarono alle vie di fatto. Ne seguirono diffamazioni fra le più ignobili, vertenze “cavalleresche”[265], querele, aggressioni personali. Vi fu un periodo in cui dovevo uscire, per mia difesa, con una piccola guardia del corpo (costituita da altri fascisti, simpatizzanti)[266]. Tutto ciò non avendo effetto, quei signori mobilitarono, mediante le loro aderenze personali, le “gerarchie” e soprattutto il già segretario del partito fascista, Achille Starace[267]. Proibire la rivista non si poteva, perché non attaccavamo il fascismo in sé partendo da un antifascismo e, in fatto di idee di Destra, se mai, noi andavamo anche più in là degli altri (un solo numero de *La Torre* fu sequestrato, il 3°, per un attacco contro quella vera aberrazione che era la “campagna demografica”)[268]. Fui allora fatto diffidare dalla polizia a continuare a pubblicare la rivista[269]. La diffida non avendo però potere vincolativo, e io non essendomene curato, la polizia prese la via indiretta e proibì a tutte le tipografie di Roma di stampare la mia rivista. Protestai presso Arpinati, allora ministro degli Interni, in quanto ero stato anche collaboratore di una rivista bolognese di cultura da lui creata[270]. Ma, evidentemente, lo stesso Arpinati aveva ordini superiori, egli mi fece presente il clima impossibile che si era creato intorno a *La Torre* e disse che, se mai, se ne sarebbe riparlato dopo che le acque si fossero calmate. Ma io ne ebbi abbastanza, smisi e me ne andai in alta montagna[271]. La rivista aveva avuto cinque mesi di vita. Ne uscirono dieci numeri; cessò il 15 giugno 1930.

“Gerarchi” e polizia erano quanto mai interessati a scoprire chi stava dietro *La Torre*. Per loro, era inconcepibile che non ci fosse proprio nessuno, che quella campagna fosse stata intrapresa da uomini indipendenti, estranei al partito, senza

una qualsiasi finalità politica, per puro amore di una idea di vera Destra. Eppure era così.

Il breve episodio mostrò però l'ingenuità idealistica del nostro tentativo, uno scarso senso pratico e tattico, non diverso che nel caso del lancio di *Imperialismo pagano*. Per agire o, almeno, per aver mano libera, bisognava assicurarsi una qualche base all'interno della cittadella. Nessuno preoccupandosi di andar in fondo alle cose, il chiasso suscitato dalle accennate polemiche e la soppressione de *La Torre* valsero, per un certo periodo, a mettermi al bando da gran parte della stampa del tempo e a crearmi una nomea di antifascista. Per quel che riguardava l'essenziale, decisi allora di sviluppare ulteriormente e di esporre da solo, in un'opera sistematica, tutte le idee sulla Tradizione, sulla storia della civiltà e sulla critica al mondo moderno, che in *La Torre* avrebbero dovuto essere trattate in una forma più accessibile e nelle varie applicazioni. Così ebbe origine la mia opera principale, *Rivolta contro il mondo moderno*. Discostandomi dall'ordine cronologico di questa rassegna retrospettiva, è opportuno accennare a questo punto ad un singolare séguito de *La Torre*.

Nel fascismo vi erano alcuni uomini di carattere caduti in disgrazia a causa del loro aver denunciato le malefatte di gerarchi più potenti e influenti. Uno di costoro era Giovanni Preziosi[272]. Fu per questo che gli venne tolto il complesso editoriale napoletano de *Il Mezzogiorno*, per cui egli aveva dovuto limitare la sua attività ad una sua antica e battagliera rivista mensile, *La Vita italiana*. Preziosi però si guadagnò a poco a poco la fiducia di Mussolini, il quale in un certo modo concesse a *La Vita italiana* un brevetto di immunità; in essa a Preziosi fu permesso di esprimersi liberamente nei confronti di chiunque. Egli, poi, era particolarmente temuto per via di un misterioso archivio[273] da lui costituito a poco a poco, il cui contenuto – si diceva – poteva gettare una pericolosa luce su personalità di ogni genere, del recente passato e di allora. Rimasto profondamente, quasi feudalmente fedele a Mussolini, Preziosi era un uomo libero, coraggioso, leale e veramente onesto. Poco dopo, egli si associò a Roberto Farinacci[274], uomo che nel regime aveva una posizione tutta particolare. Già segretario del partito in un momento assai critico[275], egli godeva di un notevole prestigio anche per il suo coraggio e per la sua forza di carattere, di fronte allo stesso Mussolini egli non intendendo affatto assumere

l’atteggiamento di servilismo della quasi totalità di coloro che circondavano il Duce. Anche lui era caduto in disgrazia, per aver compromesso il fratello di Mussolini, nel mettere in luce una losca faccenda di un gerarca milanese da questi protetto[276]. Però conservò una posizione influente e autonoma, e il suo giornale, *Regime fascista*, valeva, dopo *Il Popolo d’Italia*, come il quotidiano più “ortodosso” di quel tempo.

Ebbene, Preziosi aveva notato *La Torre*, e sulla figura da *gangsters* e da profittatori del regime di coloro che ci avevano attaccati egli era perfettamente in chiaro. Egli mi offrì di collaborare a *Vita italiana*[277] e successivamente mi mise in contatto con Farinacci. Meraviglia delle meraviglie, io in lui trovai un “santo protettore”. La sistematica, indiscriminata denigrazione attuale di tutte le figure del passato non ha naturalmente risparmiato Farinacci. Quel che io posso onestamente dire è che egli era un uomo leale e coraggioso. Chi era con lui poteva essere sicuro di non essere tradito, di essere difeso sino all’ultimo, se la sua causa era giusta. Farinacci avendo accesso diretto a Mussolini, ciò era di grande momento. Inoltre, Farinacci conosceva i limiti della propria cultura, e in me vide chi poteva dare un contributo a quella rivoluzione intellettuale di Destra che era nelle aspirazioni di una certa corrente del fascismo. Così egli accettò la proposta che gli feci di far uscire sul suo giornale, *Regime fascista*, sotto la mia direzione, una pagina speciale col sopratitolo “Problemi dello spirito nell’etica fascista”. In essa io ero assolutamente libero, essendone in egual misura responsabile personalmente. Fidandosi di me, Farinacci mi diede pieni poteri. Non gli importò che io non fossi iscritto al partito, né intendessi iscrivermici. Così si realizzò il singolare paradosso, che in tale pagina fu ripresa proprio quella difesa di valori “tradizionali”, che essi soli avrebbero potuto corrispondere alle possibilità superiori di un movimento “fascista”, la quale nel quadro de *La Torre* aveva provocato tanto scompiglio e mi aveva procurato la fama di antifascista. Se non nella sua parte violentemente polemica *ad hominem*, che in larga misura fu eliminata, *La Torre* si rincarnava proprio entro uno dei bastioni della “ortodossia” fascista, con un brevetto di immunità.

L’anzidetta pagina speciale di *Regime fascista* uscì per molti anni. Si iniziò, se ben ricordo, nel 1932 e si continuò durante lo stesso periodo della guerra[278]. In quasi ogni numero accoglievo un collaboratore straniero, scelto dalla Destra

europea politica e culturale. Cosi vi figurarono i nomi, ad esempio, di Gonzague de Reynold, di sir Charles Petrie, del principe K.A. Rohan, di O. Spann, di E. Dodsworth, di F. Everling, già deputato monarchico al Reichstag, di A.E. Günther[279], mentre René Guénon autorizzò la traduzione di suoi saggi o brani dei suoi libri sotto forma di articoli, in un primo tempo con lo pseudonimo di "Ignitus", poi col suo stesso nome[280]. Vi apparve persino un ebreo di rango, come Wolfskehl, che aveva fatto parte del gruppo di Stephan George[281]. A costoro si aggiunsero, oltre alcuni ex-collaboratori de *La Torre*, i pochi che si potevano raccogliere in Italia in fatto di esponenti di un pensiero ad orientamento più o meno "tradizionale" e aristocratico[282].

Fu, questo, un altro tentativo unico nel suo genere nell'ambiente del tempo. Fu anche un appello la cui risposta, nell'insieme, doveva però essere negativa. Ormai non vi erano più impedimenti estrinseci; nei riguardi dei collaboratori, essere o no iscritti al partito per me (e per Farinacci – ciò lo si deve riconoscere a suo merito) non faceva differenza; non vi era nulla da temere; inoltre la collaborazione era retribuita. Ciò malgrado, la risuonanza fu minima e continuamente incontrai delle difficoltà nel raccogliere un materiale sufficiente adatto (perché, come era naturale, la selezione era rigorosa, onde garantire un orientamento d'insieme del tutto unitario).

In parte, la mancata risuonanza con la creazione di una corrente poteva essere dovuta alla sede poco adatta per una simile azione – un quotidiano politico, anziché una rivista di pensiero e di cultura. Ma quella sordità era anche indicativa per ciò che veniva presentato come "cultura fascista". Invero, lo spettacolo di codesta "cultura" fu uno dei più pietosi. La "rivoluzione" in Italia non investí che alcune strutture politiche. Già in questo dominio essa si fermò a metà, né fu elaborata una dottrina dello Stato completa, sistematica, priva di compromessi. In questa sede, non è il caso di fare una discriminazione fra ciò che nel fascismo avrebbe potuto acquistare un carattere tradizionale (presentandosi allora non tanto come una cosa nuova quanto come una particolare adattazione di idee facenti parte della grande tradizione politica europea) e ciò che in esso era deteriore (il "totalitarismo" al luogo dello "Stato organico", l'ambizione ad essere un regime di massa, il momento bonapartistico-dittatoriale con la relativa accentuazione personalistica del Capo, un

corporativismo che solo a metà, e in sovrastrutture burocratiche poco efficienti, si sforzava di superare la frattura classista creata dal marxismo nelle aziende e nell'economia, il pedagogismo grottesco e insolente del cosidetto Stato etico gentiliano, e via dicendo)[283]. Ma nel campo della cultura in senso proprio la "rivoluzione" fu uno scherzo. Per poter rappresentare la "cultura fascista" l'essenziale era essere iscritti al partito e tributare un omaggio formale e conformistico al Duce. Il resto, era più o meno indifferente.

Mussolini una volta ebbe a dire che l'avere la tessera del partito non dava l'intelligenza. Avrebbe però dovuto mettere in risalto anche la controparte, ossia che l'aver intelligenza, in sé, nulla aveva a che fare con una formazione spirituale, quale il fascismo la desiderava. Invece di partire dal punto zero, invece di non rispettare fame e nomi fatti, invece di sottoporre ad una revisione radicale ognuno, il fascismo ebbe l'ambizione da provinciale e da *parvenu* di raccogliere intorno a sé gli "esponenti della cultura" borghese esistente, sempreché avessero pagato l'obolo di quella adesione di cui ho detto. È così che si ebbe lo spettacolo desolante di una Accademia d'Italia i cui membri, come orientamento interno, in gran parte erano agnostici o antifascisti[284]: ciò valendo anche per molti uomini valorizzati negli istituti di cultura fascista e nella grande stampa. Così non stupisce affatto ritrovare non pochi di questi signori con casacca cambiata nell'Italia democratica e antifascista del secondo dopoguerra[285].

Un caso particolarmente penoso fu quello del cosidetto Istituto di Studi Romani. Mentre, dato che Roma era stata scelta come il simbolo più alto della "rivoluzione", si sarebbero dovuti promuovere studi in profondità, vivi e efficienti sui valori e sulle forme fondamentali della romanità (anche se non necessariamente sulla falsariga estremistica tratteggiata in *Imperialismo pagano*), il fascismo si accontentò di questo Istituto a fondo clericale e borghese, che esauriva la sua attività in esterioristiche esercitazioni semi-accademiche filologiche, archeologiche, di storia dell'arte e dei monumenti, e simili. Cosa abbastanza ironica, risultò pertanto che, se mai, non degli Italiani, ma degli stranieri – come appunto il Bachofen, poi un Altheim, un W. Otto, un Piganiol, un Dumézil, un Kerényi[286] – avevano saputo scorgere quegli aspetti della romanità che più sarebbero stati di importanza per dar forma al mito "romano"

fascista[287]. Non senza un certo sarcasmo stranieri, che conoscevano la mia difesa dell'idea romana, constatavano quale fosse l'unico centro a cui il fascismo aveva dato un carattere ufficiale in un tale campo di studi – appunto l'istituto dianzi citato, il quale naturalmente doveva superare indisturbato la crisi del cambiamento di regime e svolgere esattamente l'identica squallida attività di ieri nel clima successivo di democrazia, di antifascismo e di derisione della romanità, oggi tacciata di pura retorica[288].

Questo fu lo stato di fatto, quanto alla "cultura fascista". E che le nostre iniziative, anche quando ebbero la protezione di cui ho detto, non trovassero quasi nessuna eco, e che la "grande stampa" di allora ci ignorasse (anche dopo l'uscita di *Rivolta contro il mondo moderno*) quanto doveva ignorarci quella di oggi, ciò fu appunto un indice significativo. Si verificò il paradosso che fu all'estero che io ebbi un riconoscimento e che fui considerato come il rappresentante di una cultura (o, meglio, di una visione del mondo e della storia) rivoluzionaria, con grande irritazione di coloro a cui in Italia era stato concesso di accaparrarsi il campo culturale e di assicurarsi cariche ufficiali in cricche chiuse[289]. Che nulla, proprio nulla la "cultura" fascista abbia lasciato dietro di sé, ciò, a tale stregua, appare naturale. Si dice che il fascismo abbia rovinato gli Italiani. Oserei dire l'opposto (a parte ciò che si lega alle contingenze militari), cioè che sono stati gli Italiani a rovinare il fascismo, nel senso che l'Italia sembra che sia stata incapace di fornire una materia umana adatta e degna affinché le eventuali possibilità superiori del fascismo – e qui, naturalmente, non mi riferisco al solo campo della cultura – potessero venire adeguatamente sviluppate, e quelle negative neutralizzate.

Bibliografia

Su *La Torre*: *L'arco e la clava 1930*, a cura di Marco Rossi, appendice a Julius Evola, *L'arco e la clava*, saggio introduttivo di Giorgio Galli, Edizioni Mediterranee, Roma 2000.

Gianfranco de Turris, *Così crollò in 11 ore "La Torre" evoliana*, in *Lo Stato*, 19 maggio 1998.

Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, cit., vol. II, cap. 7.

Marco Tarchi, *La Torre o il tentativo superfascista*, in Julius Evola, *La Torre*, Società Editrice Il Falco, Milano 1977.

Su Carli, Gravelli, Preziosi, *L'Impero* e *Antieuropa*: AA.VV., *Atti del Convegno "Giovanni Preziosi e la questione della razza in Italia"*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

Marco Cuzzi, *Antieuropa: il fascismo universale di Mussolini*, M&B, Milano 2006.

Anna Scarantino, *L'Impero. Un quotidiano "reazionario-futurista" degli anni Venti*, Bonacci, Roma 1981.

Su Farinacci:

Ugoberto Alfassio Grimaldi, *Il movimento fascista e Roberto Farinacci (1892-1945)*, s.e., Cremona 1986.

Ugoberto Alfassio Grimaldi, Gherardo Bozzetti, *Farinacci, il più fascista*, Bompiani, Milano 1972.

Su *Diorama*: Mario Bernardi Guardi, *Una sfida alla "storia": Diorama filosofico*, in *Civiltà*, n. 8-9,

settembre-dicembre 1974.

Antonio Calabrese, *Fascismo e Tradizione tra cultura e potere. Il contributo di “Diorama filosofico” (1934-1943)*, Aracne, Roma 2012.

Renato Del Ponte, *Gli orizzonti europei del tradizionalismo nel “Diorama filosofico” (1934-1943)*, in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su J. Evola*, a cura di Mario Bernardi Guardi e Marco Rossi, Pellicani, Roma 1995.

Julius Evola, *Diorama filosofico. Problemi dello spirito nell’etica fascista – Antologia*, Editrice Europa, Roma 1973.

<u>Sulla diaspora intellettuale fascismo-antifascismo</u>: Pierluigi Battista, *Cancellare le tracce: il caso Grass e il silenzio degli intellettuali italiani dopo il fascismo*, Rizzoli, Milano 2007.

Mirella Serri, *I redenti. Gli intellettuali che vissero due volte. 1938-1948*, Corbaccio, Milano 2009.

<u>Su Otto</u>:

Walter Friedrich Otto, *Il Mito*, Il melangolo, Genova 1993.

– *Dioniso*, Il melangolo, Genova 1997.

<u>Su Dumézil</u>:

Georges Dumézil, *Gli dèi dei Germani*, Adelphi, Milano 1979.

– *Le sorti del guerriero*, Adelphi, Milano 1990.

– *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 2001.

Julius Evola, *Giove, Marte e Quirino per gli antichi romani*, in *Roma*, 21 gennaio 1956, ora in *La forza rivoluzionaria di Roma*, Fondazione J. Evola, Roma 1984.

Jean-Claude Rivière, *Georges Dumézil e gli studi indoeuropei*, Settimo Sigillo, Roma 1993.

Su Kerényi:

Karoly Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, Il Saggiatore, Milano 2009.

– *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001.

Su Altheim:

Franz Altheim, *Romanzo e decadenza*, Settimo Sigillo, Roma 1995.

– *Storia della religione romana*, Settimo Sigillo, Roma 1996.

– *Deus Invictus*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007.

Giovanni Casadio, *Franz Altheim: dalla storia di Roma alla storia universale*, introduzione a *Deus Invictus*, cit.

Julius Evola, *Il Dio Invitto*, in *Roma*, 24 giugno 1957.

Julius Evola, Franz Altheim, *La religione di Cesare*, Ar, Padova 1977.

Su Bachofen:

Johann Jacob Bachofen, *La lupa romana su monumenti sepolcrali dell'impero*, Sear, Scandiano 1991.

– *Matriarcato mediterraneo. Il popolo Licio*, Il Cerchio, Rimini 2011.

Giampiero Moretti, *Introduzione* a Johann Jakob Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010.

DOCUMENTI

Come nacque "La Torre" (1985), di Emilio Servadio

Emilio Servadio (1904-1995), amico e collaboratore di Julius Evola a Ur *e* La Torre, *è stato uno dei fondatori della psicanalisi in Italia.*

Si sapeva ormai che la rivista *Ur-Krur* (1927-1929) stava per finire. Mi trovavo una sera – come avveniva di frequente – con Evola, e con pochi altri conoscenti, nella bella casa del poeta Girolamo Comi che, assai influenzato dalla poesia di Arturo Onofri, aveva pubblicato alcuni volumi o *plaquettes* di liriche per una piccola Casa editrice che si chiamava “Al Tempio della Fortuna”.

Evola aveva capito che il mensile, dopo tre anni, aveva compiuto il suo ciclo, e lasciato un insegnamento eccezionale (come fu dimostrato, poi, dalle successive ristampe, sino alle più recenti curate dalle Edizioni Mediterranee). La sua idea, condivisa da diversi collaboratori, tra cui lo scrivente, era che si dovesse dar vita a un foglio meno “riservato”, meno “tecnico” di *Ur-Krur*, ma avente contenuti sempre riferibili alla Tradizione, e una rigorosità senza compromessi, e destinato comunque e pur sempre a una *élite*. Il periodico doveva ospitare (cosa che in *Ur-Krur* era avvenuta solo sporadicamente) anche articoli di metapolitica, qualche poesia, qualche breve pezzo di narrativa, qualche “elzeviro”.

Rimaneva il problema del titolo. Ne furono proposti diversi, tutti rapidamente scartati. In quel tempo, io avevo letto *L’ora di Barabba* e altri scritti di Domenico Giuliotti; e benché non condividessi affatto il suo totale ossequio alla religione cattolica, ero rimasto colpito dalla sua fiera intransigenza, dal ferreo convincimento che lo spingeva a stigmatizzare – spesso con espressioni durissime – tutto ciò che gli sembrava decadimento o patteggiamento rispetto ai valori assoluti cui fermissimanente credeva. Sapevo che nel 1913, Giuliotti aveva fondato, con Federico Tozzi, un giornale politico-letterario, *La Torre*, che doveva essere il portavoce dei cosiddetti “cattolici-belve” italiani, ma che aveva avuto breve durata. Erano passati molti anni, e pensavo che di “quella” *Torre* ben pochi ormai si rammentassero. Perciò proposi a Evola che il nuovo periodico si chiamasse *La Torre*. Evola, dopo un istante di esitazione, approvò, suggerendo immediatamente un sottotitolo: “Foglio di espressioni varie e di Tradizione una”. Comi sorrise benevolmente, e commentò: “Diranno che vi siete posti in una torre... d’avorio”. Ma l’obiezione non fu raccolta. Per Evola, e per chi accettò di collaborare alla *Torre*, questa doveva essere, sì, un baluardo da cui lanciare strali e fuoco greco all’indirizzo di taluni, ma anche rifugio sicuro per coloro che, aderendo ai principi che dovevano reggerlo, fossero capaci di essere,

insieme con noi, uomini “di espressioni varie”, ma fermi partecipi di una “Tradizione una”.

Emilio Servadio

[*Testimonianze su Evola*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985, pp. 322-323]

Bozze dell’editoriale de “La Torre” n. 1

Le bozze corrette dell’editoriale del primo numero de La Torre *inviate per conoscenza da Julius Evola al poeta Arturo Onofri.*

AI LETTORI

Questa rivista riunisce pochi, per i quali la negazione recisa del civilizzazione attuale è il principio e il presupposto imprescindibile per ogni attività veramente creativa.

Senza attenuazioni e senza compromessi, ~~ha in~~ contrapponiamo all'abbassamento di livello spirituale che su tutti i piani gli uomini d'oggi hanno costituito a sistema. Noi reagiamo contro la perdita di ogni significato superiore all'esistenza: contro la materializzazione, la socializzazione e la standardizzazione che tutto subisce: contro le strane contaminazioni e le nuovissime idolatrie con cui giorno per giorno si intossica ogni fonte, si pietrifigua ogni vita, si chiude ogni via.

La nostra parola d'ordine, su tutti i piani, è il diritto supremo di ciò che fu privilegio ascetico, eroico e aristocratico su tutto ciò che è pratico, condizionato, temporale, e che in qualsiasi modo si lasci misurare dalla passione e dall'utilità, sia essa individuale, sia essa collettiva: è la ferma protesta, contro l'onninvadenza insolente della tirannide economica e sociale, e contro il naufragio di ogni punto di vista in quello più meldinamente umano.

Per tutto ciò che è debole, che è compromissorio, che è asservito alle opinioni e alle piccole convenienze del momento, sia in Italia che fuori, intediamo essere un pericolo, una sfida e una denuncia. Diciamo che avulsa dal fonte e dal raggio, ogni vita è pseudo vita, ogni forma è vana impalcatura destinata a sicuro crollo. Alla filosofia, all'arte, alla politica, alla scienza e alla stessa religione, contestiamo il diritto e la possibilità di chiudersi in sè stesse, di vivere senza riferimento ad un punto di vista unitario, superiore ad esse tutte. Di là dai limiti della « civilizzazione » e della « cultura », occorre che i contatti siano di nuovo aperti, che ogni particolarismo sia

superato, che in tutte le forme dell'attività torni a circolare e a manifestarsi una luce che testimoni un ritrovato senso dell'esistenza, del nascere, del vivere e del morire, e che elevi ad un piano di sintesi eroica e di libertà tutti i valori, sia d'ordine sovrannaturale.

Questa è la nostra affermazione e questa è la nostra negazione assolute l'una quanto l'altra. Non ammettiamo punti di incontro e di « discussione » Se affermiamo che lo stato profondo di crisi del mondo moderno è dovuto alla mancanza di una « tradizione », diciamo però che per noi « tradizione » non ha nulla a che fare con certe velleità nazionalistiche e paesane di piccoli uomini, con qualsiasi acquiescienza a sopravvivenze, e con nulla insomma che tolga all spirtualità libera e realizzatrice il primo rango e il supremo diritto.

Lo sviluppo di un respiro innestato a tutte le forze del mondo, ma par disciplinato un'alta tenuta dell'anima in culminazioni di razze e di quegli esseri superiori, che, in ogni tempo, sulle tradizioni volgari costituirono la più alta tradizione di spiritualità — tale è invece il nostro punto di riferimento per la « tradizionalità » che nel senso sopratutto di comune dignità ed aristocrazia, noi oggi affermiamo, fuor da qualsiasi limitazione empirica: etnica, religiosa, culturale o politica — e contro ogni altro tradizionalismo.

Il terreno su cui ci teniamo rigidamente fermi, è questo: esso, nella varietà delle trattazioni, riferiremo costantemente ogni realizzazione, ogni critica, ogni lotta, ogni distruzione ponendoci fuori da qualsiasi interesse particolare e da qualsiasi contingenza del momento; paralizzando ogni inclinazione a cedere, evadere o concedere; assumendo integralmente la dignità e la responsabilità del nostro compito; investen-

do problemi di speculazione, di arte e di politica, ma da un punto di vista che sarà sempre superiore a quelle di ciascuna di tali forme speciali; e sopratutto alle misure a cui gli uomini oggi vanno riducendo ogni cosa.

Dei « solitari », degli « irreducibili » e dei « liberi » si riuniscono dunque ne « La Torre », non come in un rifugio o nel luogo di una fuga più o meno mistica, ma come in un posto di resistenza, di combattimento e di realismo superiore.

Più che programmi o indirizzi, vie: espressioni varie dell'unica tradizione che, nella pluralità delle realizzazioni, tende non a formare, ma a riunire individui, non in eguaglianza di credo, ma in eguaglianza di dignità. Contemplazione ed azione, solitudine ascetica o volontà realizzatrice, lirica o guerra, affermazione o distruzione, visioni di vette o visioni di abissi — poco importa, purchè uno sia il segno che le unisce, ed uno appaia attraverso la varie-

In tal senso, se questo foglio ha un direttore e una direzione, purtuttavia ognuno che vi scrive è libero, ed appunto perchè libero responsabile in sede assoluta, in sede di verità, dei suoi scritti. E tali sono le parole che noi tutti presenti, futuri e possibili difensori de « La Torre » scriviamo in unità d'impulso. Ognuno poi seguirà la sua via, e i lettori comprenderanno e giudicheranno.

« LA TORRE »

[Julius Evola, Arturo Onofri, *Esoterismo e poesia. Lettere e documenti 1924-1930*, a cura di Michele Beraldo, Fondazione J. Evola, Roma 2001]

Carta d'identità (1930), di Julius Evola

Sembra che anche per le vie e per le piazze della repubblica culturale oggi non sia permesso circolare senza una regolare "carta d'identità"; che non valga dichiararsi degli stranieri, gente "che sta fuori": i passaporti non sembrano ammessi: bisogna "naturalizzarsi", e declinare senza mezzi termini le proprie generalità politiche, in funzione delle misure in corso. Tale, almeno, il decreto delle prefetture di detta repubblica, gratuitamente presieduta dai gazzettieri-capo

delle “terze pagine”.

Una volta tanto, accontentiamo detti signori, e mettiamoci in regola.

La nostra rivista non sorge per fare al fascismo e all’on. Mussolini dei “*soffietti*” di cui sia il fascismo che l’on. Mussolini non saprebbero che farsene. La nostra rivista è sorta invece per difendere dei *principi* che per noi sarebbero assolutamente gli stessi sia che ci trovassimo in regime fascista, sia che ci trovassimo in regime comunista, anarchico o repubblicano.

Ciò a cui tali principi possono dar luogo se trasposti in piano politico (col quale, in sé stessi, non hanno nulla a che fare) è un ordine di differenziazione qualitativa, quindi di gerarchia, quindi di *impero* nel senso più vasto: tanto più che tutto ciò che è eroismo e dignità guerriera nella nostra concezione non saprebbe che essere giustificato da un punto di vista superiore; allo stesso modo che a tutto ciò che è fermento democratico e livellatore non sapremmo non contrapporci, nel modo più preciso, e su tutti i piani.

Nella misura che il fascismo segua e difenda tali principi, in questa stessa misura noi possiamo considerarci fascisti. E questo è tutto.

Quello “stile” non è però quello in voga nei più: oggi si parte dal dirsi fascisti, e ci si viene poi a dichiarare pro o contro questa o quella idea, a seconda che la politica fascista l’accetti o la neghi – quand’anche il “fascismo” non si riduca ad un *tabu* e a una specie di tessera d’ingresso, pagata la quale ognuno passa alle opinioni più singolari e divergenti. Noi, invece, partiamo col dirci imperialisti, in senso integrale, e antimoderno; e siamo per un partito politico, per una nazione e per un atteggiamento, o contro di essi, nella misura in cui essi obbediscono e non obbediscono all’ideale imperiale e aristocratico. Ripetiamolo: noi non facciamo della “politica”: non la facciamo, né vogliamo farla. Noi difendiamo delle idee e dei principi.

Non siamo né nazionalisti, né internazionalisti, perché il problema dell'impero è superiore sia all'una che all'altra di tali ideologie moderne. Non siamo per l'idea di "eredità", "missioni" o predestinazioni obbligatorie all'impero per una data razza privilegiata. Questa vecchia ideologia, già ebraica, poi germanica-prussiana da una parte, gioberto-mazziniana dall'altra, per noi non è che frutto di vanità e di superstiziosa "filosofia della storia". L'Impero è della nazione che se ne rende degna, e che soprattutto non ne parla, ma lo *vuole*.

In più, possiamo dir soltanto che dando uno sguardo sul panorama del mondo moderno, ci sembra che, relativamente alle altre nazioni, l'Italia, insieme forse alla Germania, si trovi a possedere in maggior misura certe possibilità di comprensione di valori e di principi che potrebbero dare una base all'impero. Non sappiamo se tali possibilità riusciranno a vincere, o anche soltanto a limitare, l'azione distruttrice che parimenti e potentemente la "civilizzazione" moderna esercita su questi paesi. Noi ce lo auguriamo: anzitutto in nome della nostra tradizione spirituale, e poi per il bene della particolare terra in cui ci troviamo a vivere.

Con ciò, ci sembra di aver detto abbastanza, almeno per ora, e soprattutto perché non desideriamo indugiare in programmi e dichiarazioni. Un "mito" solo ci trova in aperto contrasto: quello per cui la spiritualità e la cultura dovrebbero esser quasi parti dipendenti della politica. Noi affermiamo invece che è la politica che deve esser condizionata dalla spiritualità e dalla cultura, se non si vuole ridurre la prima a cosa piccola, empirica e contingente. Del resto, se l'on. Mussolini ha concesso che la "tessera" non conferisce l'intelligenza a chi non l'ha, siccome qui non si tratta nemmeno di intelligenza, ma di alcunché di superiore, crediamo che anche a questo proposito le nostre tesi non siano poi così "eterodosse". Quanto al resto, v'è da augurarsi che il margine di "regolarità", che chi non ha l'orizzonte ristretto proprio a un palmo davanti il suo naso può constatare nella nostra attitudine, abbia a divenire sempre più grande: il che però, secondo quanto si è detto, non dipende certo da noi.

[*La Torre*, n. 1, 1° febbraio 1930]

Mario Carli fustigato (1930), di Julius Evola

Questa nota, ultima della rubrica polemica "L'arco e la clava", apparve nell'ultima pagina dell'ultimo numero de La Torre. *L'episodio descritto fu quello che innescò la catena di eventi che portò alla chiusura della rivista.*

Come prevedevamo, il silenzio del signor Mario Carli è stato sepolcrale. Si tenga dunque la qualifica sanguinosa di fellone, di turpe impostore e di mascalzone che gli è stata data, e con essa si presenti pure negli ambienti che ancora possono riceverlo, in attesa di rispondere penalmente per diffamazione.

La risposta che, in conformità al suo stile, l'impotenza del diffamatore Mario Carli voleva dare era un'altra. Incontrato il nostro direttore, egli ha tentato di aggredirlo con uno scudiscio. Ma male gliene incolse. La "signorina" (così l'aveva chiamato) Evola gli ha fulmineamente strappato di mano lo scudiscio, con esso stesso infliggendo l'energica lezione che quel livido viso si meritava. Lo scudiscio è stato poi consegnato dal nostro direttore nelle mani di un agente.

Ma il colmo è che Mario Carli è andato qua e là a gloriarsi dell'avventura, spiegando che lo scudiscio gli era... caduto e che Evola l'aveva solo... raccolto, e non parlando dei suoi occhiali fracassati e delle sue lividure sul viso che mentre si avviava al commissariato si andava palpando con aria pietosa! Impostore, oltre che diffamatore e mascalzone! E un giornale serio come il *Resto del Carlino* a raccogliere gli echi di un simile figuro! È inaudito.

Intanto ringraziamo i molti amici che in questa occasione ci hanno scritto confermandoci la loro solidarierà; taluno deplorando che sia pur per definirlo come l'abbiamo definito, noi abbiamo fatto figurare il nome di un simile uomo sulle nostre colonne. Si è che la cloaca della calunnia ha ampi gironi, e il silenzio sdegnoso, già in altri casi seguito da coloro che dalla bava di simile gente si sentono toccati quanto una vetta da un insetto velenoso, avrebbe potuto prestarsi a male interpretazioni. Una volta per tutte, noi abbiamo voluto metter energicamente le cose al loro posto.

[*La Torre*, n. 10, 15 giugno 1930]

Fonogramma della Questura di Roma (1930)

Con questo fonogramma 94131 Julius Evola venne diffidato a proseguire la pubblicazione de La Torre.

REGNO D'ITALIA

MINISTERO DELL'INTERNO

FONOGRAMMA IN ARRIVO

Proveniente dalla R. QUESTURA DI ROMA

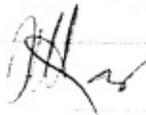
ALLA DIREZIONE GENERALE DELLA P.S. N. 94131

trasmesso Grande

ricevuto Garattoni

addì 17/6/1930/ VIII° ore 21,50

In ottemperanza alle disposizioni impartitemi con fonogramma odierno N° 2948 ho provveduto oggi stesso a far diffidare ai sensi dell'art. 166 della Legge di P.S. il sig. Evola Giulio direttore responsabile del periodico "La Torre" con avvertenza xhe quale diffidato non può pubblicare periodico suddetto. Sono state adottate opportune misure vigilanza perchè periodico non venga oltre comunque pubblicato.

IL PREFETTO ANGELUCCI

MINISTERO INTERNO UFFICIO TELEFONICO

[Archivio Centrale dello Stato, Ministero dell'Interno, Direzione Generale Pubblica Sicurezza, Direzione Affari Generali e Riservati, Fondo 1943, Busta 33 (Evola)]

Lettera circolare (1930), di Julius Evola

In questa "lettera circolare", sequestrata dalla Questura e sinora sconosciuta, Evola dopo la chiusura della rivista sottolinea agli amici come il rifuto del duello con Danzi nasca dalla differenza di rango e non da vigliaccheria.

CONFERITO
con S. E. il Capo del Governo

REGIA QUESTURA DI ROMA

Div. Gab. N. 042247 U.P. — Addì 5 Luglio 1930
ANNO VIII DELL'E.F.

Risposta a Nota N. fonog. 2948 del 27 giugno 1930

Oggetto: EVOLA Giulio Cesare di Vincenzo, nato a Roma il 19.5.1898, abitante Corso Vittorio Emanuele, 197.

On/le MINISTERO dell'INTERNO
Direzione Generale della P.S.
Divisione Aff. Gener. e Riservati

R O M A

Il noto Giulio Evola, diffidato ai sensi dell'Art.166 Legge P.S. in conformità delle disposizioni di codesto On/le Ministero per i suoi atteggiamenti contrari al Regime e per gli attacchi ingiusti allo squadrismo, continua a svolgere una subdola attività politica tant'è che, malgrado fosse stato anche diffidato a sospendere le pubblicazioni del periodico "La Torre" di cui è direttore responsabile, ha fatto di recente stampare alla macchia numerosi fogli di carattere polemico, di cui allegasi copia, con l'intestazione "La Torre" foglio quindicinale di espressioni varie, con cui preannunzia fra l'altro la prossima uscita del giornale.

Poichè è stato accertato che i fogli in parola furono stampati nella tipografia S. Anna in via Porta Angelica, ho fatto contestare al titolare Silvestri Francesco la contravvenzione ai sensi degli Art.1 e 2 Legge 26.3.48.

In quanto si riferisce poi all'Evola, poichè risulta patente che costui mostrando di non tenere in nessun conto la diffida fattaglia in data 17.6.1930, continua nei suoi atteggiamenti che provocarono la diffida stessa, propongo che nei suoi confronti vengano adottati più severi provvedimenti di polizia e pertanto resto in attesa conoscere al riguardo le determinazioni di codesto On/le Ministero.

IL PREFETTO
REGGENTE LA QUESTURA

LA TORRE

FOGLIO QUINDICINALE DI ESPRESSIONI VARIE
E DI TRADIZIONE UNA

197 Corso Vittorio Emanuele
ROMA

PERSONALE

Egregio Amico,

Una nostra assenza da Roma non ci ha permesso di reagire immediatamente ad una organizzata diffamazione che nel frattempo si è cercato di ordire contro la nostra persona e il nostro giornale.

Un gruppo di individui, cui non faremo nemmeno l'onore di nominarli, come sfogo della loro impotenza contro l'attitudine ideale da noi difesa in via assolutamente impersonale, cerca ogni via per farci apparire quel che non siamo, riferendoci cose mai dette, idee mai pensate, fatti mai avvenuti, o falsificati; cercando sopratutto, di farci figurare come nemici del Regime.

Contro tale vile manovra, noi reagiremo sia attraverso le superiori Gerarchie politiche, sia con i mezzi della Legge. Ma intanto — anche perchè per varie cause il prossimo numero del nostro giornale uscirà con ritardo — ci si impone una smentita formale sui seguenti punti:

2) MAI *abbiamo contestata l'italianità della Dalmazia, perchè* MAI *ci siamo posti il problema, se la Dalmazia sia italiana o no. Abbiamo solo difesa l'idea imperialista, abbiamo detto che la guerra si deve fare per un ideale eroico e per una romana volontà di potenza, tanto che non si dovrebbe rinunciare alla conquista della Dalmazia e di qualsiasi altra terra anche se, per ipotesi, essa non fosse italiana, ma se quella conquista fosse richiesta dalle necessità di espansione e di potenza dell'Italia.*

2) MAI *abbiamo ingiuriato quello squadrismo che nel periodo della rivoluzione ebbe la sua necessità. Noi abbiamo solo denunciato lo spirito di bruta, incolta, incomposta aggressività o cui alcuni squadristi oggi ancora indugiano trasportandolo sul campo delle idee. Se abbiamo fatto cenno ad un « ghigno squadrista » è stato con relazione all'« irrigidimento caporalesco » e per opporlo al senso eroico e guerriero,* CHE ABBIAMO ESALTATO, RIFACENDOCI ALLA NOSTRA TRADIZIONE DI ROMANI, *e che non può non equivalere a ciò che nello stesso squadrismo può aver avuto valore.*

3) E' FANTASTICA L'ACCUSA DI ANTIFASCISMO. SE MAI, SIAMO SUPER-FASCISTI. *All'estero, libri e giornali ci hanno citati come teorici e apologeti del Fascismo. Abbiamo scritto in periodici fascisti e ultrafascisti come il « Il Tevere » di Interlandi,* Vita Nova *di S. E. Arpinati,* La Nuova Antologia *di S. E. Tittoni,* Educazione Fascista *di S. E. Gentile,* Camicia Rossa *del generale Garibaldi,* Costruire *di Dario Lischi,* Il Lavoro d'Italia *di S. E. Rossoni,* Critica Fascista *(sino al 1928) di S. E. Bottai,* ecc. MAI ABBIAMO AVUTE « CRISI DI COSCIENZA ». *In* NESSUN *nostro scritto di* QUALSIASI *periodo potrà mai esser trovato qualcosa che comunque si allontani dalle idee di impero, di aristocrazia, di anti-democrazia, di fierezza romana, di superiorità dello spirito. L'espediente dei nostri nemici è stato di staccar parole e frasi dai nostri scritti, falsando ad arte il loro senso. Degli imbecilli hanno abboccato all'amo, e certa stampa a catena ha fatto il resto, trascurando di leggere gli articoli originali e di capirli.*

Nel numero unico del « Libro Italiano » dedicato a S. E. Mussolini, abbiamo espresso non solo la nostra ammirazione pel Capo del Governo, ma altresì la nostra fede che egli sia destinato ad una missione non solo per l'Italia, ma per l'intero Occidente. Accusarci di antifascismo per aver detto che per un fascista, e per lo stesso Mussolini — che a più riprese lo ha citato — non è onta onorare Nietzsche, il filosofo della potenza — è cosa da far pietà e non meritevole di alcuna risposta.

4) *Alla mistificazione e alla calunnia i nostri nemici hanno aggiunto un altro nobilissimo espediente. Sapendo bene che noi — per quanto combattenti e feriti nella grande guerra, rotti a tutti i rischi dell'alta montagna e, in massima, non alieni da vertenze cavalleresche, in più di un caso da noi condotte con scrupolosa regolarità (l'ultimo col dott. Piccoli)* — PURE, CON CERTA GENTE CI E' PROIBITO DALLA NOSTRA STESSA CLASSE, BATTERCI, *si è recentemente ricorso a questo sistema, per due volte: aggredirci, far figurare l'aggressione come « schiaffeggiamento » con relativo silenzio sui colpi ricevuti — eventualmente — quanto dati, e sparger quindi comunicati circa la nostra « vigliaccheria » (!!!!) e la bravura (!) degli aggressori. Questo è il vero sistema dell'impotenza più disperata — s'intende: non di quella fisica, giacchè a tal riguardo i nostri signori potrebbero facilmente ricever lezioni da un apache o da un facchino o boxeur da circo, nè mai teniamo a comunque valorizzarci e specializzarci in tal campo — bensì dell'*IMPOTENZA MORALE, *dell'impotenza contro la forza dell'idea, di una critica, di una tenuta spirituale in ordine alla quale — ripetiamolo — la persona nostra non c'entra per nulla.*

Aggiungiamo che c'è stato anche di più: un giornalucolo romano, cui parimenti non facciamo nemmeno l'onore di nominarlo, ha INVENTATO: *ha compilato una lista di persone che ci avrebbero affrontati, ma che in verità all'eccezione di due, e di una terza, che poi è stata costretta a dichiarare inesistente il fatto,* MAI *abbiamo viste!!!*

Ripetiamo che contro tutto ciò sia attraverso le gerarchie fasciste sia attraverso le sanzioni penali stiamo procedendo con decisione. Ma nel frattempo, Egregio Amico, abbiamo sentito il bisogno di fare questa necessaria diffida: e alla Sua lealtà lasciamo il farne ad ogni effetto, il debito uso, e di trasmetterla a quanti possono interessarsene.

Con saluti fascisti.

IL DIRETTORE DELLA TORRE
J. EVOLA

[Archivio Centrale dello Stato, Ministero dell’Interno, Direzione generale Pubblica Sicurezza, Direzione Affari Generali e riservati, Fondo 1943, Busta 33 (Evola)]

Lettera a Roberto Farinacci (1939), di Julius Evola

In questa lettera al gerarca di Cremona, sul cui giornale, Il Regime fascista, *collaborava dal 1933 e scritta nove giorni dopo lo scoppio del secondo conflitto mondiale, Evola tra l’altro chiede di essere mandato al fronte come corrispondente di guerra a riprova che non aveva alcun timore ad affrontare i pericoli.*

1519 35

Capri, 10.9.39 XVII

Eccellenza,

sono rientrato pochi giorni fa in Italia, quando si pensava che da un'ora ad un'altra anche noi si scendesse in campo, poi per rientrare, nel caso, nell'esercito.

Invece si oscilla – e non si prende ancora, né per quanto.

Intanto, con le restrizioni dei giornali, ma "Diorama", ed ogni specie di altra mia collaborazione in Italia e fuori sono sospese. Piena inattività, dunque, con le poco piacevoli conseguenze materiali, e ben scarse prospettive per i tempi che verranno.

È così che oserei permettermi una proposta. Come ho detto, se si verrà ad una risoluzione, mio desiderio sarebbe entrare subito in campagna come volontario. Ma, intanto, e se non si verrà a tanto, non sarebbe possibile attraverso vostro interessamento, farmi avere l'incarico di corrispondente di guerra, nel teatro delle ope-

8. L’ermetismo e la critica allo spiritualismo contemporaneo. Il problema del cattolicesimo

---

Chiudo questa parentesi, forse non del tutto priva di un interesse generale retrospettivo. Tornando alla serie dei miei libri, quelli usciti súbito dopo il periodo de *La Torre* riguardano di nuovo il dominio delle discipline tradizionali e esoteriche. Si tratta di *La tradizione ermetica*, pubblicata nella sua prima edizione nel 1931 presso l’editore Laterza, e di *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, uscito nella prima edizione nel 1932 presso l’editore Bocca[290].

La materia del primo libro l’avevo cominciata a trattare in alcuni saggi di *Introduzione alla magia*[291]. In parte, la conoscenza diretta della letteratura ermetica la dovetti al Reghini, il quale mi prestò o segnalò antichi testi, mentre in precedenti articoli egli aveva indicato alcune chiavi per la comprensione del simbolismo ermetico-alchemico. Inoltre, sapevo della materia attraverso gruppi francesi, soprattutto attraverso quello facente capo alla rivista *Le Voile d’Isis* (la quale poi divenne la guénoniana *Études Traditionnelles*)[292].

Come nel caso dei Tantra, il mio metodo fu di rifarmi alle fonti originarie e di raccogliere il più vasto materiale possibile con una seria documentazione, per poi esporre una sintesi dell’insegnamento secondo il punto di vista “tradizionale”. Il titolo completo dell’opera era “*La tradizione ermetica nella sua dottrina, nei suoi simboli e nella sua Arte Regia*”. A dire il vero, fu l’ermetismo alchemico a costituire l’effettiva materia del mio studio. Si tratta di quella letteratura che, partendo da origini mitiche, ebbe già espressioni precise nel periodo alessandrino, in testi greci e siriaci. La corrispondente tradizione fu ripresa dagli Arabi, e in gran parte pel tramite di essi passò nell’Occidente europeo avendo una particolare fioritura nei secoli XVI e XVII e successivi prolungamenti fino al periodo in cui nacque la chimica scientifica.

Nel loro aspetto esteriore tutti i testi di questa plurisecolare corrente trattano di

operazioni chimiche e metallurgiche, soprattutto della fabbricazione dell'oro e della produzione della pietra filosofale e dell'elixir dei saggi. Arte ieratica e arte regia, era stata denominata la disciplina, nel suo aspetto pratico e operativo. Essa era stata esposta impiegando un simbolismo e un gergo cifrato impenetrabili pel profano, ma anche miti tratti dall'antichità classica. Alla cultura moderna è sembrato ovvio trattarsi, qui, di una chimica allo stato infantile, superstizioso e mitologizzante, senz'altro superata dalla chimica scientifica, e d'interesse solo per la storia delle scienze[293]. Tuttavia con ciò si considerò come non esistente quel che numerosi autori ermetici ripetutamente e esplicitamente avevano dichiarato, ossia che le loro esposizioni non erano da prendersi alla lettera, che il loro era un linguaggio segreto (tanto che – essi dicevano – era come se essi scrivessero solo per loro stessi e per coloro che già sanno), che i principî della loro arte segreta potevano essere compresi solo per bocca di un Maestro o per una improvvisa illuminazione. Inoltre era evidente che tutta la concezione basale dell'universo, della natura e dell'uomo di questi autori era assolutamente diversa da quella che doveva far da fondamento alla scienza moderna, che essa s'identificava invece con quella dello gnosticismo, della teurgia, della magia e delle antiche scienze sacre: apparteneva sostanzialmente ad un altro mondo spirituale.

Intrapresi dunque uno studio sistematico per mettere in luce il vero contenuto interno della tradizione ermetico-alchemica. In realtà, si trattava di una scienza iniziatica esposta con un travestimento chimico-metallurgico. Le sostanze di cui parlavano i testi erano simboli per forze e principî dell'ente umano o della natura assunta *sub specie interioritatis* e nei suoi aspetti iperfisici. Le operazioni riguardavano essenzialmente la trasformazione iniziatica dell'essere umano. L'oro alchemico rappresentava l'essere immortale e invulnerabile, pensato però negli stessi termini dell'accennata teoria dell'immortalità condizionata: non come una realtà data ma come qualcosa di eccezionalmente realizzabile mediante un procedimento segreto. Nell'insieme, ci si trovava di fronte ad una cosmologia e ad uno speciale sistema di simboli e di tecniche.

Ciò, per quel che riguarda il nucleo più autentico e essenziale della tradizione in parola, separato dalle scorie e dagli elementi secondari o accessori. Fra le scorie, rientravano le speculazioni, le opere e le fatiche di coloro che, per

incomprensione, avevano preso alla lettera i simboli e si erano dati a operazioni fisiche in un più o meno disordinato sperimentare e provare, nei termini, appunto, di una chimica allo stato infantile e prescientifico. Ma dai veri "figli di Ermete" costoro erano stati chiamati sprezzantemente "bruciatori di carbone"[294], profani che avevano "messo a rovina" la vera scienza.

Quanto agli aspetti secondarî, in essi poteva rientrare la possibilità di operare effettivamente sulla materia, magari su metalli da trasformare, ma per una via del tutto diversa da quella della scienza e della tecnica moderne, cioè "passando da dentro" e in base a capacità non-normali strettamente condizionate dall'avvenuta trasformazione interiore dell'adepto, scopo primo e precipuo dell'Arte.

Già in vista di tale aspetto apparivano perciò inadeguate anche quelle interpretazioni "psicologiche" e psicanalitiche che successivamente dovevano essere date al simbolismo alchemico. Non si trattava di processi dell'inconscio, di imagini della *libido* o dell'affioramento involontario e coatto degli "archetipi" di Jung, sul piano irrealistico e soggettivo della psiche umana; si trattava invece di operazioni con poteri reali, in base a un sapere preciso. Lo studio in tale quadro fu il carattere distintivo della mia trattazione.

Ma a parte l'esegesi dell'ermetismo alchemico dal punto di vista iniziatico, a me interessava presentarlo anche nei termini di una tipica testimonianza di una delle due grandi linee tradizionali: di quella regale, attiva e virile, opposta alla linea sacerdotale o ascetico-contemplativa. Infatti nell'ermetismo alchemico stava in primo piano l'istanza pratica, operativa, il primato dell'"arte", quindi dell'azione, lo "sperimentalismo" esteso al piano dello spirito. Era già significativa la designazione più in uso di tale disciplina: *Ars Regia*, cioè arte regale. Ma soprattutto gli orizzonti realizzativi erano caratteristici. Secondo tutti i testi, la Grande Opera alchemica comprende tre fasi principali, contrassegnate da altrettanti colori – il nero, il bianco e il rosso: la *nigredo*, l'*albedo* e la *rubedo*. La *nigredo*, o "opera al nero", corrisponde più o meno all'uccisione dell'Io fisico, alla rottura della chiusura della comune individualità. L'*albedo*, o "opera al bianco", è l'apertura estatica, l'esperienza della luce, però con un carattere passivo, per cui essa viene chiamata anche regime della Donna o della Luna. Lo

stadio finale e perfetto, la *rubedo*, o “opera al rosso”, comporta però il superamento di tale fase, la riaffermazione della qualità virile e dominatrice, per cui nei testi si parla del superamento della Donna, del regime del Fuoco e del Sole. Il rosso da molti autori ermetici viene messo esplicitamente in relazione con quello della porpora regale o imperiale.

Più tardi, nel 1932, curai, per le edizioni Laterza, una riedizione commentata dell’opera di un ermetista italiano del ’600, Cesare della Riviera, intitolata *Il mondo magico de gli Heroi* (fra l’altro, dedicata ad un principe di casa Savoia)[295]. A parte la significativa, diretta assimilazione dell’“eroe” all’adepto ermetico, in essa è interessante la messa in relazione del fine ultimo e segreto dell’*Ars Regia* con la conquista del “Secondo Legno di Vita”, il che vale quanto dire col superamento, mediante un’azione che evita il crollo titanico o luciferico, dello sbarramento del luogo da cui, secondo il mito biblico, Adamo era stato bandito affinché non estendesse il proprio potere anche sull’Albero della Vita.

Il complesso dei testi da me esaminati costituiva dunque una testimonianza preziosa del continuarsi, come una vena sotterranea, di una tradizione rifacentesi al particolare ramo della tradizione primordiale che attirava maggiormente il mio interesse, anche in seno ad una civiltà in cui era venuta a predominare una religione che, come il cristianesimo, rappresentava una forma exoterica dell’opposto orientamento. Fra le ragioni dell’accennato travestimento alchemico dell’insegnamento io pertanto indicavo non solo quella generica e intrinseca, per via della quale le “dottrine interne” tradizionali – l’esoterismo – furono sempre tenute segrete, ma anche il fatto della reale antiteticità dell’ideale iniziatico ermetico rispetto ai valori religiosi cristiani. Se si fosse semplicemente trattato di una mistica *sui generis*, di una dottrina soteriologica della rinascita e dell’estasi (come alcuni hanno preteso), quella precauzione sarebbe stata superflua. L’ermetismo alchemico continuò, in realtà, una tradizione di spiritualità precristiana e non-cristiana. Anche la parte rilevante che in essa ebbe la mitologia pagana (dèi e vicende di dèi, dati come simboli dei principî, degli stati e delle operazioni dell’*Ars Regia*) è, a tale riguardo, significativa.

C.G. Jung ebbe a segnalare, di sua iniziativa, il mio libro come una delle opere essenziali sull’argomento[296]. Oggettivamente, credo che fino ad ora esso resti la

trattazione più completa dell'ermetismo alchemico dal punto di vista interno e tradizionale. Il libro uscì in seconda edizione presso Laterza nel 1948, in terza edizione nel 1971 per le Edizioni Mediterranee e nel 1962 in traduzione francese per le edizioni Chacornac, col testo pressoché immutato, essendo stata solo aggiunta qualche altra citazione[297]. In effetti, il materiale documentario dato nel libro era solo una parte di quello da me raccolto da una quantità di testi; il resto aveva dovuto essere sacrificato per esigenze editoriali[298].

Un anno dopo la *Tradizione ermetica*, nel 1932, usciva, per le edizioni Laterza[299], un altro mio libro, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, avente per sottotitolo "Analisi critica delle principali correnti moderne verso il sovrannaturale". L'argomento l'avevo già cominciato a trattare in saggi usciti sulle riviste *L'Italia letteraria* e *La Torre*[300], non senza una certa relazione, anche, con le confusioni, dovute in parte ad ignoranza e in parte a malafede, dimostrate da coloro che, come già al tempo di *Imperialismo pagano*, mi accusavano di essere un "teosofo", un "massone" e simili, a causa dell'interesse da me dimostrato anche per gli insegnamenti sapienziali tradizionali. Il Guénon aveva già riconosciuto la necessità di tracciare precise linee di demarcazione proprio a difesa di tali insegnamenti, e in due delle sue prime opere, *L'Erreur spirite*[301] e *Le Théosophisme*[302], aveva denunciato gli errori e le confusioni dello spiritismo e della teosofia moderna, indicando il carattere spurio e deviato di tali correnti. Io ripresi questa stessa esigenza, facendola però valere anche nei riguardi di altre tendenze e movimenti contemporanei.

In questo libro, in una certa misura, spostai intenzionalmente il piano della trattazione. Volli rivolgermi ad un pubblico più vasto, affrontando in prima linea il problema della difesa della personalità umana di fronte alle seduzioni e ai pericoli del "sovrannaturale". La tesi principale da me sostenuta era che nell'epoca moderna esiste, appunto, un "pericolo spiritualistico" facente da controparte a quello "materialistico". Stretti dalla morsa del materialismo, del razionalismo, del praticismo e dell'attivismo della civiltà ultima e più non trovando, d'altra parte, adeguata soddisfazione nella religione dominante, in molti nostri contemporanei si è di nuovo svegliato un impulso incoercibile verso l'"altro", verso il sovrasensibile, specie se presentato come un dominio di

possibili esperienze vissute. Un tale dominio è stato quasi sempre scambiato semplicisticamente con quello del “sovrannaturale”.

È un grave equivoco, dovuto alla mancanza di veri principî. Ripresi l’insegnamento secondo il quale la personalità umana con le sue facoltà normali e con l’esperienza del mondo fisico e della natura ad esse corrispondente occupa una posizione intermedia; è situata fra due opposte regioni, l’una inferiore e l’altra superiore alla condizione che le è propria: l’infranaturale e il subpersonale da un lato, il vero sovrannaturale e il superindividuale dall’altro, tali dominî non essendo però da concepirsi in termini teorici astratti ma con riferimento a stati reali e a potenze dell’essere. “In tutto quel che non è più naturale vi sono due dominî distinti, anzi opposti”, affermavo. Da qui, la duplice possibilità di un autotrascendimento discendente (verso il basso, verso il prepersonale, il subpersonale e l’inconscio) e di un autotrascendimento ascendente (verso l’alto, verso ciò che sta effettivamente al disopra della chiusura – sotto varî riguardi anche difensiva e protettiva – della comune personalità umana). Ora, nella gran parte delle forme dello spiritualismo contemporaneo si tratta proprio di “aperture verso il basso”, quindi di una direzione regressiva che, ove si vada oltre le semplici teorie, può solo dar luogo a contatti con forze oscure, con l’effetto di un ulteriore indebolimento della compagine spirituale dell’uomo moderno, già per tanti versi incrinata.

L’opposta direzione veniva da me formulata nei seguenti termini: “Una via ad esperienze tali che, lungi dal ridurre la coscienza, la trasformino in supercoscienza, che lungi dall’abolire la distinta presenza a sé così facile da conservarsi in un uomo sano e sveglio fra le cose materiali e le attività razionali, la innalzi ad un grado superiore in modo da non alterare i principî della personalità ma invece da integrarli”. Solo la via ad esperienze del genere – concludevo – è quella verso il vero sovrannaturale. Nota alle “dottrine interne” del mondo della Tradizione, essa è l’opposto di ogni regressione estatica e di ogni apertura verso il sub-intellettuale e l’inconscio.

Fissato così il punto essenziale di riferimento che, del resto, come si ricorderà, da me era stato già indicato diversi anni prima, nel periodo filosofico, nel mio libro analizzai varie correnti contemporanee per separare il positivo dal negativo

sia dal punto di vista dottrinale che da quello pratico. Di tale analisi, qui è il caso di riferire solo qualche singolo aspetto.

Considerai anzitutto lo “spiritismo” e le “ricerche psichiche” (o metapsichica). Il primo, unitamente alla medianità e ad analoghe vie evocatorie, a prescindere dalle mistificazioni, costituisce un caso tipico di “apertura verso il basso”, verso prodotti di dissociazioni psichiche, residui larvali e influenze oscure d’ogni genere, a parte torbide emergenze del subcosciente. Quanto alla “metapsichica” o “parapsicologia”, in essa accusavo l’errore di applicare il metodo scientifico dei semplici accertamenti sperimentali dall’esterno ad un dominio, dove esso può solo cogliere delle banalità – identici fenomeni “extra-normali”, sempre che siano autentici, potendo avere cause quanto mai diverse e un significato sia “subpersonale” e regressivo che “super-personale”. Inoltre queste ricerche si applicano necessariamente quasi sempre ad un materiale spurio, privo di interesse spirituale, essendo evidente che nessuna figura superiore, nessun adepto o asceta si presterà mai a farsi osservare o misurare dai metapsichici e a produrre per loro dei “fenomeni” controllabili.

Seguiva la critica della psicanalisi, qui soprattutto di quella di indirizzo freudiano (il completamento di essa con una critica, anche, di quella dello Jung fu dato, come ho accennato, in un esteso saggio della seconda edizione di *Introduzione alla magia*)[303]. Seppure per un altro verso, anche nella psicanalisi è evidente lo spostamento regressivo del centro di gravità verso il fondo irrazionale e subpersonale dell’essere umano, con l’attribuzione ad esso di una preminenza e del carattere di forza essenziale motrice della psiche. Rispetto a ciò, la sessualizzazione freudiana di questo substrato in termini soprattutto di *libido* appariva solo come una deviazione secondaria. Sottolineavo piuttosto come la terapia psicanalitica comporti una morale alla rovescia, cioè l’abdicazione della persona di fronte a ciò che in lei è natura e istinto, al fine di eliminare le tensioni logoratrici e spesso patogene di un essere interiormente scisso (esula, dagli orizzonti della psicanalisi freudiana, la nozione di un principio spirituale autonomo e sovrano – per essa, una tale nozione è perfino patologica – essa viene ridotta a quella del cosiddetto “superIo”). Dunque, di nuovo, un caso di polarizzazione regressiva. Un punto particolare da me indicato era però che la psicanalisi è figlia dei tempi. Se la sua concezione dell’uomo è

assurda e grottesca ove sia riferita ai rappresentanti di una umanità normale, essa si attaglia a ciò che, per involuzione, l'uomo occidentale è sempre più divenuto nei tempi ultimi. La messa in evidenza dell'inconscio, di un sottosuolo psichico torbido, nella sua potenza e influenza di là dalle forme illusorie di una pseudopersonalità, con una completa tacitazione della zona superiore, del supercosciente, caratterizza l'orizzonte mútilo e, in un certo modo, demonico della psicanalisi quale visione generale e fenomeno culturale. Essa tuttavia resta un indice segnaletico della situazione esistenziale dell'umanità ultima.

I due capitoli successivi di critica alla teosofia anglo-indiana (Blavatsky, Besant[304] – ciò che il Guénon ha chiamato, più che teosofia, tale termine avendo augusti antecedenti, *le théosophisme*) e all'antroposofia steineriana avevano un carattere maggiormente teoretico, di separazione di alcuni insegnamenti tradizionali autentici dalle distorsioni da essi subìte in tali sette, nelle teorie delle quali è, inoltre, rilevante l'influenza di pregiudizi tipici della mentalità occidentale moderna e, in particolare, anglosassone (evoluzionismo, umanitarismo, democrazia). Forse avrei dovuto essere più severo (così pensò anche il Guénon) nei riguardi dell'antroposofia, e avrei dovuto svolgere alcune utili considerazioni supplementari circa il "caso" costituito dalla persona del suo fondatore, Rudolf Steiner[305]. A tale proposito, il paradosso è che lo Steiner era partito dalla giusta esigenza di una "scienza spirituale", cioè di una disciplina che applicasse al sovrasensibile e alle tecniche pel contatto con esso gli stessi principî di positività, di chiarezza e di esattezza delle scienze naturali moderne (gli stessi principî che in *Introduzione alla magia* avevamo detto essere propri al metodo iniziatico in genere)[306]. Ciò malgrado, nell'antroposofia quasi tutto si era ridotto ad una orgia di visionarismo e di pseudo-chiaroveggenza, di divagazioni di ogni genere, il tutto inquadrato in un pedantesco sistema. Questo caso poteva anche esemplificare il pericolo di certe tecniche mentali; quando ci si sforza di realizzare il cosiddetto "pensiero libero dai sensi" e anche di sciogliere l'immaginazione dalle abituali condizionalità, si crea inevitabilmente un "vuoto". E se per crisma, per naturale dignità o per un collegamento effettivo con una adeguata "catena" non si dispone di una vera difesa, quel vuoto viene occupato da "complessi autonomi", da influenze psichiche producenti appunto l'accennata fantasmagoria visionaria, con l'aggravante dell'associarsi ad essa, per via della stessa natura dello stato in cui ci si è messi, della parvenza di una assoluta certezza e verità. Già attraverso le esperienze personali fatte a suo

tempo con l'aiuto di droghe, ciò mi era risultato ben chiaro. Questo è il retroscena occulto di gran parte della antroposofia steineriana. Inoltre, nello Steiner, per la fisima di una "iniziazione individuale" o "dell'Io", nel senso di una via che l'individuo – qualunque individuo – potrebbe percorrere da solo, senza difese (e nello Steiner vi è l'assurda e frivola presentazione di una tale via come quella di superiore "iniziazione moderna", del tutto ignota all'antichità e all'Oriente, resa possibile solo dalla venuta storica del Cristo), gli accennati pericoli a cui si trova esposto chi si mette davvero a praticare aumentano. Il fanatismo degli antroposofi è solo il riflesso di questo cedimento intimo, di questo inavvertito loro invasamento.

Un ulteriore capitolo del libro trattava del misticismo in quei casi in cui il fattore estatico rappresenta qualcosa di distruttivo per la personalità formata (come ho detto, soprattutto essa ho avuto in vista in questa mia opera). Nel considerare l'episodio di Krishnamurti e la teoria dell'assoluta liberazione che egli era passato a bandire dopo essersi emancipato dalla tutela dei teosofi (che in lui avrebbero voluto preparare un "veicolo" per la manifestazione di un nuovo Messia), indicavo i pericoli più generali che, nel senso di un incentivo all'anarchia, alla distruzione di ogni forma e legge interna, presenta il proporre simili teorie ad un tipo umano che, come quello occidentale moderno, è fin troppo propenso a scambiare per libertà l'evasione, l'insofferenza verso ogni disciplina. Per giunta, non mancavano, in Krishnamurti, riferimenti ad una equivoca mistica della "Vita" da liberare (in opposto ad un liberarsi dalla vita) quasi nello stesso senso dell'irrazionalismo di un Bergson, di un Klages e di molti altri figli del nostro tempo[307]. Ciò mi diede l'occasione di indicare la funzionalità della Tradizione, sfuggente del tutto a Krishnamurti, il quale aveva cominciato col non capire e col buttare in mare la propria tradizione di indù, invitando gli Occidentali a fare altrettanto. Nella prefazione alla seconda edizione del libro, uscita nel 1949, sempre presso Laterza, mettevo in risalto i seguenti punti: "1) Non bisogna scambiare l'essere *di là* da una tradizione con l'essere *al di qua di essa*, come ne è il caso per gli individualisti, le "menti critiche" e i liberi pensatori moderni; 2) Bisogna riconoscere sotto quali condizioni un limite impietra e sotto quali altre un limite può invece proteggere; 3) Quando quel che vale per il "più che umano" viene applicato all'individuo umano e soprattutto a quello di oggi, si cade nella più pericolosa delle deviazioni e delle incomprensioni, cosa per la quale noi non intendiamo assumere alcuna

responsabilità”. Si poteva citare anche il detto: “Vi sono verità simili ad una lama affilata: feriscono, se non sono tenute nel fodero”.

Come si vede, a poco a poco venivano precisati i correttivi alle teorie astratte del mio primo periodo, pur senza abbandonare le posizioni essenziali. Nell’accennata seconda edizione di *Maschera e volto* aggiunsi anzi un nuovo capitolo in cui venivano considerati specificamente anche pericoli in precedenza accennati, il titolo di esso essendo “Il primitivismo, gli ossessi e il superuomo”. Da un lato, era indicata la direzione regressiva propria alle tendenze contemporanee verso il primitivismo, con riferimento, in parte, al mondo delle popolazioni selvagge, ma anche ai cosidetti moderni “ritorni alla natura”; dall’altro lato, era però indicata proprio la linea del superuomo nietzschiano e dostojewskiano, la quale può condurre al crollo costituito dall’ossesso se nel punto-limite non si ha una rottura esistenziale di livello e un cambiamento di polarità, l’innesto della dimensione della “trascendenza” (presa nel senso “olimpico” e non dualistico, teistico-religioso). Tale ordine di idee doveva essere sviluppato ulteriormente in uno dei miei libri più recenti, *Cavalcare la tigre* (1961, 2a ed. 1971)[308].

Così non a caso questo capitolo precedeva l’ultimo, intitolato “La magia nel mondo moderno”, nel quale l’esame si portava sugli affioramenti, in alcuni autori e gruppi moderni, di insegnamenti che, in via di principio, si rifacevano alla “magia” nel senso specifico, spirituale e positivo, già spiegato parlando del “Gruppo di Ur”. Qui ci si trova di già ad un livello diverso da quello delle altre tendenze criticate. Trassi alcuni riferimenti essenziali da Eliphas Levi, da Gurdjev[309], da Giuliano Kremmerz (creatore, in Italia, di una “catena” denominata Myriam che svolse la sua attività dalla fine del secolo scorso)[310] e da Gustav Meyrink, autore di romanzi nei quali, peraltro, un sapere esoterico si affaccia spesso in una purezza raramente riscontrabile altrove (per questo, anche se non facendo apparire il mio nome, io in séguito tradussi tre di tali romanzi: *La notte di Valpurga*, *Il Domenicano bianco* e *L’angelo della finestra d’Occidente*; essi uscirono tutti e tre presso l’editore Bocca)[311]. Da tale corrente era indicata “la via pagana del risveglio”, dell’integrazione della personalità in base ad una ascesi attiva, libera dai miti religiosi e dalle preoccupazioni moralistiche, con riaffermazione del principio dello sperimentalismo. Così le riserve che qui feci

non toccavano l’essenziale; esse riguardavano, ad esempio, il limite proprio alle cosiddette forme “cerimoniali” (cioè usanti soprattutto riti e formule, con una oggettivazione quasi realistica di entità e di poteri) o l’inclinazione “occultistica”, cioè il malvezzo del parlare oscuro, *ex cathedra* e *ex tripode*, con tono di mistero e con paroline dette a metà. Ma, in genere, qui si poteva incontrare l’esigenza essenziale: “La possibilità suprema di trasmutare la personalità umana caduca in quella di un semidio partecipante all’immortalità olimpica” – corrispondente alla via all’autotrascendenza ascendente, quindi alla via verso il vero sovrannaturale.

La riserva principale da me formulata era però di un altro genere. Ricordai che una simile via è stata sempre accessibile solo a pochi. Spesso il neospiritualismo ha fatto, degli insegnamenti esoterici da esso volgarizzati, un mero surrogato delle religioni, anzi qualcosa di più comodo, data la mancanza di dogmi e di ogni vincolo positivo. Così, dicevo con sarcasmo, si era giunti a dottrine del superuomo e dell’adeptato professate in ambienti di donne fuori uso e di mezzi-uomini, pensionati, umanitaristi e vegetariani – a parte l’altra direzione, quella della americanizzazione dello yoga e dei metodi “occulti” ridotti a mezzi per divenire dei “caratteri dominatori”, per curare la salute, per assicurarsi la via del successo e via dicendo. Tutti questi sottoprodotti stanno evidentemente non al disopra ma al disotto del livello di una religione positiva regolare. Dicevo: “Esiste, sì, il diritto di accedere ad una verità più alta di quella delle religioni positive, a carattere exoterico e devozionale”, alla verità appunto affacciatasi negli autori da me per ultimo considerati. Ma questo “è un diritto aristocratico, il solo diritto che la plebe non potrà mai usurpare, né oggi, né in una qualsiasi altra epoca del mondo”, perché condizionato dalla capacità di un “superamento assoluto”. Per la grandissima maggioranza, oggi si tratta piuttosto di avere il senso di un necessario limite e di una necessaria difesa di fronte ad orizzonti ampliati di là dalla visione materialistica del mondo; quindi, anche della capacità del singolo “di chiudere con calma tante porte che luciferinamente si socchiudono e si socchiuderanno sopra di lui e sotto di lui”. “La personalità oggi è nel più dei casi solo un còmpito, qualcosa di inesistente, a che sia il caso di tendere a quel che sta di là da essa”. Avendo in vista, in questo mio libro, un più vasto pubblico, tutto ciò doveva essere detto.

A metà di *Maschera e volto* un capitolo dal titolo “I ritorni al cattolicesimo” può essere stato, per alcuni, motivo di sorpresa, perché per la prima volta nei miei scritti in esso si trovavano alcuni apprezzamenti positivi nei riguardi del cattolicesimo. Distinsi due forme, nei ritorni di oggi al cattolicesimo. La prima era propria a dei falliti, a coloro che, dopo un vano intellettualismo, dopo l’inutile ricerca di una via, dopo delusioni dolorose, si sono riaccostati al cattolicesimo essendo attirati dal suo aspetto di sistema saldo e imperituro. In tali casi – dicevo – il tutto “si riduce però ad un puro fatto di sentimento e al bisogno di scaricarsi di un peso ormai divenuto insostenibile, di trovare infine una autorità, una forma data che sospenda la ricerca, l’incertezza, l’intima insoddisfazione”. Così in questi casi il contenuto oggettivo e il valore intrinseco della tradizione cattolica non entravano che accessoriamente in quistione. Se un’altra tradizione avesse presentato gli stessi caratteri di stabilità e di autorità con un analogo complesso di mezzi di grazia, essa avrebbe servito egualmente bene allo scopo. Naturalmente, “ritorni” di tale tipo erano privi di interesse. Essi stessi avevano un carattere regressivo, evasionistico.

Io considerai però anche una opposta possibilità, rifacendomi soprattutto ad alcune vedute di René Guénon. Il Guénon era partito dall’idea di una unità interna, trascendente, delle grandi religioni positive, che interpretò come adattazioni varie, condizionate dal carattere specifico di dati popoli, di date aree e di dati periodi storici, di un insegnamento unico riguardante il sovrannaturale. A tale riguardo doveva distinguersi l’exoterismo dall’esoterismo. È exoterismo tutto ciò che è di pertinenza specifica di una singola tradizione nel suo ambito circoscritto, oltre ad avere in vista la grande massa. L’esoterismo riguarda invece la dimensione interna nella quale una data tradizione comunica con la Tradizione al singolare, su di un piano superdevozionale, intellettuale e metafisico. Su tale piano è pertanto possibile scorgere l’identità sostanziale di simboli, riti e esperienze nelle tradizioni “exotericamente” più diverse. Una scala poteva essere stabilita solo in base alla misura in cui tale identità è più o meno percepita.

Il nuovo del mio libro era la disposizione a riconoscere questa possibile dimensione “tradizionale” al cattolicesimo. Non potevo però non fare anche alcune precise riserve. Anzitutto vi era da distinguere fra cristianesimo delle origini e cattolicesimo, dando meno valore al primo che non al secondo. Del

cristianesimo in sé, in altri libri, anche in *Rivolta*[312], dovevo continuare ad indicare gli aspetti negativi e problematici, specie nel quadro storico, cioè considerando quel che esso ha rappresentato di antitetico rispetto al mondo classico-romano e alla sua visione della vita. Da un altro lato, riconobbi al cristianesimo originario il valore di una possibile via disperata e tragica della salvazione: con riferimento sia all'uomo appartenente alla massa dei diseredati e dei senza-tradizione alla quale a tutta prima si rivolse eminentemente la predicazione cristiana, sia, più in generale, ad uno speciale tipo umano. "L'alternativa di una eterna salvezza o di una eterna perdizione da decidersi una volta per tutte su questa terra, esasperata da imagini impressionanti dell'aldilà e dall'idea dell'imminente Giudizio Universale... era un modo per suscitare, in alcune nature, una estrema tensione la quale, se unita ad una certa sensibilità pel sovrannaturale, poteva anche dare i suoi frutti": se non in vita, forse in punto di morte o nel post-mortem.

Quanto al cattolicesimo, io lo concepii come l'opera di influenze imponderabili "provvidenziali" che, di là dalla materia prima del cristianesimo, avevano creato, rettificandola in varia misura, una struttura con alcuni tratti "tradizionali": qui entrando propriamente in quistione l'elemento positivo e gerarchico, il *corpus* dei riti, dei simboli, dei miti, di una certa parte degli stessi dogmi. A tale stregua, in astratto, il cattolicesimo rivestiva l'aspetto di un particolare modo di apparire della Tradizione e, sempre in astratto, era data la possibilità di integrarne i contenuti di là dal piano semplicemente religioso, in termini metafisici e intellettuali. È in tale quadro che presentai la seconda, eventuale forma di un ritorno al cattolicesimo, forma, allora, non più regressiva e fallimentare. In tale caso il cattolicesimo si presentava non come un punto di arrivo, ma come un punto di partenza e si doveva prescindere da tutto ciò che il cattolicesimo è praticamente, dal suo livello sempre più abbassatosi e dall'inesistenza, in esso, di una salda "dottrina interna". Come conclusione della mia analisi necessariamente sommaria, io scrivevo: "Pei migliori, pei non-spezzati, il ritorno al cattolicesimo in tanto può avere un valore positivo, in quanto costituisca il primo passo in una direzione, la quale deve necessariamente portare oltre il cattolicesimo in senso stretto, verso una tradizione veramente universale, unanime e perenne, ove la fede possa integrarsi in realizzazione; il simbolo, in via di risveglio; il rito e il sacramento, in azione di potenza; il dogma, in espressione simbolica di una conoscenza assoluta e infallibile, perché non-

umana, e come non-umana vivente negli ‘eroi’ e negli ‘asceti’, in coloro che si sono sciolti dal vincolo terrestre”.

Questa più alta possibilità era, naturalmente, più che problematica. Si capiva da sé che su tale linea gran parte dei contenuti specifici cristiani del cattolicesimo era o da “ortopedizzare” o da eliminare del tutto, che la pretesa di unicità, di esclusività e di superiorità del cristianesimo era da respingersi, come era da respingersi il mito del Cristo storico quale “figlio di Dio” espiatore e redentore dell’umanità, quale figura non paragonabile a nessun altro creatore di religioni o ad un “avatar” divino; che la dimensione simbolica e esoterica della gran parte degli insegnamenti doveva essere considerata come la sola essenziale. L’elemento intellettuale e metafisico avrebbe dovuto consumare quello emotivo, sentimentale e devozionale che, sostanza originaria del cristianesimo, costituisce pur sempre l’irriducibile sottofondo dello stesso cattolicesimo.

D’altra parte non avevo difficoltà a riconoscere che “di fronte a tante confusioni e deviazioni ‘spiritualistiche’ il cattolicesimo può ancora mantenere un significato”. Inoltre, “che persone, le quali non hanno conosciuto altro che le vanissime costruzioni della filosofia profana e della cultura plebeo-universitaria e che le contaminazioni dei varî estetismi, individualismi o romanticismi contemporanei si ‘convertano’ al cattolicesimo e con ciò si dimostrino almeno capaci di entrare in un ordine di maggiore serietà interiore: che tali persone facciano così, a noi – agli autori di *Imperialismo pagano* – non può che sembrare desiderabile. Ciò è già qualcosa, è meglio di nulla. La fede e l’obbedienza non nel senso sentimentalistico, passivo-feminile, ma nel senso virile, eroico e sacrificale è già cosa ben più alta e difficile di tutte le ‘affermazioni’ di un malo individualismo”.

Queste frasi ribadivano la posizione nettamente antilaica, lontana da ogni volgare anticlericalismo, che è stata sempre propria al mio orientamento. In effetti, personalmente per il più umile e incolto sacerdote cattolico io ho sempre avuto maggior considerazione che non per un qualsiasi noto esponente della “cultura” e del pensiero moderno (con inclusione, però, degli esponenti di certa filosofia cattolicheggiante).

Il Guénon aveva già impostato il problema della integrazione "tradizionale" del cattolicesimo non solo sul piano individuale, ma anche su quello generale; dalla soluzione positiva di esso egli aveva fatto dipendere (in *La crise du monde moderne*) la possibilità di una rinascita dell'Occidente. Naturalmente, simili *avances* non avevano avuto séguito alcuno, per quel che riguarda gerarchie cattoliche aventi una autorità. Il Guénon poteva anche dire che "il fatto che i rappresentanti attuali della Chiesa cattolica capiscano così poco della loro dottrina non deve essere motivo per dimostrare, noi, la stessa incomprensione". Ma ciò non cambiava in nulla le cose: chi eventualmente "capisce di più" resta un *outsider*.

La direzione positiva, da me accennata, in un ritorno al cattolicesimo era dunque riservata a qualche individuo isolato, dotato di una speciale qualificazione, che però non poteva contare su di un vero sostegno, che anzi, se come praticante regolare fosse entrato nell'orbita del cattolicesimo, doveva stare bene attento a non farsi insensibilmente piegare dalla corrente "psichica" corrispondente a tale tradizione presa non in astratto ma nella sua concretezza. In effetti, in quello che vien chiamato il "corpo mistico del Cristo" è ormai da vedersi, piuttosto, una corrente psichica collettiva agente in un senso meno sovrannaturale e trascendente che non vincolante, sì da paralizzare ogni più alta vocazione.

Di passata, posso accennare che negli anni '30 feci io stesso alcune esplorazioni personali trascorrendo un breve periodo in incognito in monasteri di Ordini che valgono eminentemente come i rappresentanti della tradizione ascetico-contemplativa cattolica – i Certosini nella loro sede centrale[313], i Carmelitani e i Benedettini della regola antica. Feci la stessa vita dei monaci e presi contatto coi *patres* preposti alla formazione spirituale dei novizi. Raccolsi informazioni anche presso i Cistercensi di Heiligenkreuz, in Austria[314]. Delle forme superiori, intellettuali della tradizione contemplativa, non vi era quasi più nulla da trovare. La base era l'elemento liturgico-devozionale in uno sviluppo ipertrofico. Le cariche "psichiche" di quegli stessi monasteri mi sembrarono tutt'altro che favorevoli per un'opera anche segreta, individuale, di realizzazione di contenuti metafisici nel quadro cattolico. Del livello del cattolicesimo ufficiale di oggi – livello parrocchiano, moralistico, socializzante e politicizzante, fiaccamente paternalistico, aborrente i "medievalisti", "aggiornato" – è poi superfluo

parlare[315].

Tornando a *Maschera e volto*, il riconoscimento degli aspetti “tradizionali” del cattolicesimo era peraltro limitato al piano specifico dei problemi trattati nel libro (la difesa della personalità, i pericoli dello “spirituale”, il senso del vero soprannaturale); per il resto, come ho detto, si trattava di una considerazione sul piano astratto, soltanto dottrinale. Perciò restava impregiudicato il giudizio sulla funzione storica avuta in Occidente dal cattolicesimo quale erede, malgrado tutto, del cristianesimo, in antitesi con l’altro polo, con quello di una spiritualità a carattere non sacerdotale-contemplativo, ma regale e attivo. I punti precisi di riferimento, a tale riguardo, dovevano essere fissati nella mia opera principale, di morfologia delle civiltà e di filosofia della storia, con notevole divergenza dalle vedute del Guénon.

Maschera e volto (ripubblicato in terza edizione nel 1971, con un testo riveduto e ampliato – fra l’altro vi è un nuovo capitolo sul “satanismo”)[316] forniva dunque dei criteri per un orientamento e per una discriminazione oggettiva nel campo del neospiritualismo. Il libro avrebbe dovuto eliminare anche, una volta per tutte, ogni equivoco nei riguardi delle posizioni da me difese, che non erano né “teosofiche”, né “occultistiche”, né “massoniche” o simili. Invece, le cose poco cambiarono. Gli esponenti della cultura profana non avevano nemmeno una lontana idea di differenze essenzialissime di rango; tutto ciò che cadeva fuori dal loro campo e dalle loro *routines* di una “stupidità intelligente” (per usare una felice espressione dello Schuon) era immerso come in una notte, in cui tutte le vacche sono nere. D’altra parte, specie *Maschera e volto* mi fece nemico l’opposto campo, appunto quello dei neo-spiritualisti, dei teosofisti, degli antroposofi, degli spiritisti e simili, ai quali non avevo risparmiato le più severe critiche, di cui avevo indicato gli errori, le falsificazioni e le divagazioni. Vero è che costoro non erano nemmeno in grado di capire; dato il loro livello intellettuale, per essi esposizioni basate su di un serio apparato culturale e critico erano inaccessibili e fastidiose, tanto essi erano usi alle volgarizzazioni e ai più piatti adattamenti richiesti da esigenze sentimentali o dal gusto per l’inusitato e per l’“occulto”. La via giusta – tenersi lontani sia dalle divagazioni spiritualiste, sia dai trivi e dalle convenzioni della cultura ufficiale pur seguendo il metodo, i criteri di seria informazione e di critica oggettiva di questa – era la meno

ripromettente. Proprio ciò ha limitato la diffusione dei miei libri sugli accennati argomenti. Ma è su questa linea che mi sono sentito tenuto ad assolvere un còmpito, còmpito avente invero pochi antecedenti.

Bibliografia

Sull'alchimia:

Alchimia. I testi della tradizione occidentale, a cura di Michela Pereira, Mondadori, Milano 2006.

Bibliografia alchemica, a cura di Gianfranco de Turris e Stefano Andreani, in Julius Evola, *La tradizione ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma 1996.

Titus Burckhardt, *Alchimia,* Guanda, Parma 1986.

Eugène Canseliet, *L'alchimia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985 (2 voll.).

– *Due luoghi alchemici. In margine alla scienza e alla storia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Chao Pi Ch'en, *Trattato di alchimia e fisiologia taoista*, Edizioni Mediterranee, Roma 2004.

Cesare della Riviera, *Il mondo magico de gli heroi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1986.

Mircea Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 1980.

Fulcanelli, *Le dimore filosofali*, Edizioni Mediterranee, Roma 1973.

Serge Hutin, *Gli Alchimisti nel Medioevo*, Edizioni Arkeios, Roma 2012.

Carl Gustav Jung, *Psicologia e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Paolo Lucarelli, *Scritti alchemici e massonici*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

Elémire Zolla, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Marsilio, Venezia 2005.

Su Evola e l'alchimia:

Alberto Cesare Ambesi, *Evola e l'alchimia*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

Maurizio Calvesi, *La tradizione ermetica*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Piero Di Vona, *Evola e l'alchimia dello spirito*, Ar, Padova 2003.

Sul neospiritualismo contemporaneo: Giorgio Galli, *Appunti sulla New Age*, Kaos, Milano 2003.

Massimo Introvigne, *I nuovi movimenti religiosi: Sètte cristiane e nuovi culti*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1990.

– *Il ritorno dello gnosticismo (Nuove spiritualità)*, SugarCo, Milano 1993.

Enrico Montanari, *Spiritualismo moderno e rischi della persona*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Su Evola e la psicanalisi:

Domenico Caccamo, *Evola e la critica della civiltà. Freud e Nietzsche*, in *Studi Evoliani 2010*, a cura di Gianfranco de Turris, Gian Franco Lami e Damiano Gianandrea, Fondazione J. Evola-Arktos, Roma-Carmagnola 2013.

Julius Evola, *L'infezione psicanalista*, a cura di Adriano Segatori, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2012.

Sulla Teosofia e sul giudizio evoliano: Michele Beraldo, *Krishnamurti nell'occhio della polizia politica*, in AA.VV., *Esoterismo e fascismo,* a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

Annie Besant, *Unità essenziale delle religioni*, Dioscuri, Genova 1990.

Helena Petrovna Blavatsky, *La dottrina segreta*, Edizioni teosofiche italiane, Vicenza 2003.

Paola Giovetti, *Helena Petrovna Blavatsky e la Società Teosofica*, Edizioni Mediterranee, Roma 1991.

Joscelyn Godwin, *Evola, preistoria e teosofia*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, cit.

– *Teosofia e oltre*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Marco Rossi, *La Teosofia di fronte al Fascismo*, in *Esoterismo e fascismo*, cit.

Gerard Wehr, *Novecento occulto. I grandi maestri dell'esoterismo contemporaneo*, a cura di Franco Volpi, Neri Pozza, Vicenza 2002.

Sulla Antroposofia:

Pietro Archiati, *Libertà senza frontiere. La filosofia della Libertà di R. Steiner*, Archiati Editore, 2005.

Michele Beraldo, *L'antroposofia e il suo rapporto con il Regime fascista*, in *Esoterismo e fascismo*, cit.

Paola Giovetti, *Rudolf Steiner: la vita e l'opera del fondatore dell'antroposofia*, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

Rudolf Steiner, *Iniziazione*, Antroposofica editrice, Roma 2012.

Su Meyrink:

Gianfranco de Turris, *Gustav Meyrink tra fantasia ed esoterismo*, in Gustav Meyrink, *La casa dell'alchimista*, Liberamente Editore, Siena 2008.

– *Meyrink, fra grottesco e macabro*, in Gustav Meyrink, *La morte viola*, Coniglio Editore, Roma 2011.

– *L'immaginazione "vera" di Gustav Meyrink*, in *Antarès*, n. 5, Bietti, Milano 2013.

Gustav Meyrink, *Il Volto verde*, Adelphi, Milano 2000.

– *Il Domenicano bianco*, trad. di Julius Evola, a cura di Gianfranco de Turris, in appendice: *Gustav Meyrink e l'esoterismo*, Bietti, Milano 2012.

Adolfo Morganti, *Julius Evola lettore di Gustav Meyrink*, in *Testimonianze su Evola*, cit.

Sulla Myriam e Kremmerz:

Marco Daffi, *Giuliano Kremmerz e la Fr+Tr+ di Myriam*, Alkaest, Genova 1981.

Piero Di Vona, *Giuliano Kremmerz*, Ar, Padova 2005.

Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, cit., vol. I.

Joh-Hel, *La Pietra Angolare Miriamica. Storia documentata della Fratellanza di Miriam di G. Kremmerz*, Rebis, Viareggio 1989.

Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1991, 3 voll.

Su Crowley e la Golden Dawn:

Aleister Crowley, *Magick*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1976.

Aleister Crowley. Un mago a Cefalù, a cura di Pierluigi Zoccatelli, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Sebastiano Fusco, *La Golden Dawn tra fantasia e magia*, in *Antarès – prospettive antimoderne*, n. 5, Bietti, Milano 2013.

Insegnamenti magici della Golden Dawn, a cura di Sebastiano Fusco, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, 3 voll.

Marco Pasi, *Aleister Crowley e la tentazione della politica*, Franco Angeli, Milano 1999.

John Symonds, *Aleister Crowley. La bestia 666*, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

Su Éliphas Levi:

Paul Chacornac, *Eliphas Levi*, Edition Traditionnelles, Parigi 1926.

Éliphas Levi, *Dogma dell'Alta Magia*, Atanòr, Roma 1987.

– *Rituale dell'Alta Magia*, Atanòr, Roma 1993.

– *Storia della magia*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003.

Su Gurdjieff:

Paul Beekman Taylor, *Gurdjieff e Orage. Fratelli in Elisio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2004.

John e Elizabeth Bennett, *Idioti a Parigi. Alla scuola di G.I. Gurdjieff*, Edizioni Mediterranee, Roma 1996.

Julius Evola, *Il signor Gurdjieff*, in *Roma*, 16 aprile 1972.

Peter D. Ouspensky, *Frammenti di un Insegnamento Sconosciuto*, Astrolabio, Roma 1976.

Sul cristianesimo esoterico:

Séverin Batfroi, *La Via dell'Alchimia cristiana*, Arkeios, Roma 2007.

Sul rapporto tra Evola e il cristianesimo: Claudio Bonvecchio, *Un fascismo pagano*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Gian Franco Lami, *Evola e il cristianesimo: uno scontro annunciato*, in *Studi Evoliani 1999*, cit.

Adolfo Morganti, *Le convergenze parallele. Su Evola e il cattolicesimo*, in AA.VV., *Julius Evola. Mito, azione, civiltà*, a cura di Riccardo Paradisi, Il Cerchio, Rimini 1996.

– *Cristianesimo sì, cristianesimo no*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

DOCUMENTI

Lettere all'editore Laterza (1930), di Julius Evola

13-V-1930

Gent.mo Comm. G. Laterza,

Il senatore Benedetto Croce mi comunica che Ella, di massima, non respinge la possibilità di pubblicare una mia opera su “La Tradizione Ermetica” nella sua collezione di opere esoteriche, sempreché la lunghezza dell’opera non superi le 200 pag. all’incirca. La ringrazio, e intanto Le invio un mio studio, che può darLe una idea del carattere, delle tesi e dello stile dell’opera: Le unisco inoltre (verso cortese restituzione) l’indice dei paragrafi e uno schema di introduzione, che però va riveduto e chiarificato. Vi è infine l’inizio dell’opera, già stampato in “Ur”.

Io ho pronto il ms. intero: ma, così come è, invece che sulle 200 pag. andrebbe sulle 300 pag., ed inoltre la trattazione ha un carattere un po’ tecnico, con molte annotazioni, perché era destinata alla mia rivista “Ur”, che ora si è trasformata in “La Torre”, ove non vi è più posto per materia del genere. In ogni caso, avevo già in mente di sintetizzare, chiarire e alleggerire, onde vengo incontro alla Sua idea circa la grandezza del libro. Si tratta soprattutto di eliminare una parte delle moltissime citazioni.

Io ritengo che sulla base degli elementi che Le trasmetto, Lei può forse formarsi una idea generale per dirmi se crede che di massima la cosa può andare. Allora mi metterei al lavoro che peraltro – come le ho detto – farei anche per me stesso. È opera [che] procede sopra un campo del tutto inesplorato – le stesse fonti sono testi rari del 500, 600, ecc. oltre a papiri greci e arabi e le difficoltà affrontate sono racchiuse già nello stesso senso che ha comunemente l’epiteto “ermetico”: peraltro, i risultati sono di speciale importanza, poiché viene alla luce qualcosa di interamente nuovo, e di interesse sia per i cultori di cose spirituali, sia per il pubblico scientifico, il libro restando costruito scientificamente. Se la cosa si fa,

a suo tempo Le trasmetterò la lista degli abbonati della mia precedente rivista, i quali attendono il libro, e sicuramente lo acquisteranno.

Perciò resto in attesa di un Suo cenno di risposta. Mi basterebbe sapere un'approvazione generale, restando la riserva della visione del ms. definitivo (non credo mandarle quello attuale, perché forse Le darebbe un'idea di cosa troppo tecnica e complessa), e si tratterebbe di inquadrare intanto l'edizione nei Suoi progetti editoriali in modo da poter sapere il periodo approssimativo per la consegna del ms. definitivo, e poi per l'edizione stessa, se accettato.

Sarò veramente lieto se con questo libro mi sarà possibile collaborare alla Sua attività, dato che con i miei due volumi precedenti sull'Individuo assoluto, che lo stesso sen. Croce le aveva proposti, e che poi son stati pubblicati da Bocca, non vi sono riuscito.

Con i più distinti saluti mi creda

J. Evola

*

22-VII-1930

Gent.mo Comm. Laterza,

Bari

Ho ricevuto la Sua del 21 c.m. e il contrattempo mi sorprende un po': posso inviarLe, se crede, le pagine manoscritte ed anche stampate che Le avevo trasmesse, e dalle quali il carattere dell'opera risultava chiaro: potrà anche constatare che di greco e di note ve ne erano assai più là, che non nella parte corrispondente del nuovo manoscritto e così pure nella restante.

Quel che posso fare per venirLe incontro volentieri lo farò, perché tengo che il libro sia da Lei stampato: però non è possibile che esso divenga diverso da quel che sostanzialmente è. Non sarà certo qualche nota o citazione greca in più o in meno che potrà mutarne il carattere. L'opera non può essere di mera "divulgazione", per il fatto che manca ogni precedente: esporre l'alchimia non come chimica superstiziosa ma come velo ad una sapienza misterica è cosa audace, che per la prima volta io tento dinanzi alla seria cultura, e che bisogna ben giustificare dinanzi a questa stessa cultura. Per questo non si può "divulgare" semplicemente, ma anzitutto si deve dimostrare: altrimenti a me daranno di persona che inventa e fantastica, a Lei di editore di un'opera poco seria sul tipo delle pubblicazioni della "Casa Editrice Partenopea" o quasi. Da qui la ragione delle molte citazioni che appesantiscono un po' il testo, ma che io ho avuto cura di confinare nelle note, in modo che chi vuole può anche saltarle.

Così stanto le cose, sta un po' a Lei di decidere per il meglio. Non sarebbe possibile per caso far passare l'opera nella collezione di "Cultura Moderna"? Io molto lo preferirei, e là trovano ed hanno trovato posto anche opere di ben altro grado di erudizione e di tecnicità che non la mia. Per contentarla, ho già rinunciato volentieri a più di un terzo dell'opera come era primitivamente: adesso, non saprei che fare: qualche parola di greco si può anche togliere (rilevi che quasi sempre sono accompagnate dalla traduzione), per le note è invece

difficile, data la già subita riduzione. Ma, mi permetto di ripeterLe, non sarà certamente ciò che darà al libro un'altra fisionomia e che potrà decidere circa il suo successo pratico.

Circa quest'ultimo, sarebbe tuttavia da rilevare che se già prima di questo mi è riuscito di pubblicare altri sette libri senza alcuna partecipazione a spese ed anche presso stesse case editrici (tre da "Atanòr" e due da Bocca); e se inoltre per tre anni la mia rivista "UR" ha potuto vivere coprendo le spese – ciò vuol dire che esiste un certo pubblico che mi segue e sul quale si può contare, e non v'è ragione di supporre che esso non si interesserà anche al nuovo libro: tanto più che spesso – in "UR" soprattutto – ho rimandato ad esso.

Se dunque fosse possibile evitare una revisione del manoscritto, molto sarebbe bene: a parte il greco, che non credo debba allarmar tanto, ben poco saprei farvi: e il carattere resterebbe sempre quello che risultava da quanto Le avevo inviato, a meno di non scriverlo da capo. Ritengo poi che se la collocazione della quale avevamo parlato ha accolto un libro serio e ponderoso come quello recentissimo del mio amico Pincherle, con un po' di buona volontà e di fiducia potrebbe "inghiottire" anche il mio.

Ad ogni modo, resto in attesa di Suo riscontro. E con i più cordiali saluti mi creda suo d.mo J. Evola

[*La Biblioteca esoterica*, a cura di Alessandro Barbera, Fondazione J. Evola, Roma 1997, pp. 42-43 e 46-47]

Quo vadis, Ecclesia? (1963), di Julius Evola

Diversi anni fa, prima della guerra, Julien Benda scrisse un libro che ebbe notevoli risonanze per accusare un fenomeno caratteristico dei tempi ultimi, pel quale egli usò la designazione *trahison des clercs*. Prendendo il termine *clerc* nel suo senso antico, il Benda con esso si riferì essenzialmente al tipo dell'intellettuale e pensatore ad orientamento etico, la cui funzione in altri tempi era stata la difesa e la testimonianza di valori opposti al materialismo delle masse, alle passioni di parte, agli interessi della mera esistenza umana. Il Benda rilevò che se i *clercs* non si illudevano di poter realizzare i valori ideali da essi difesi (nel che si palesava un certo orientamento dualistico e pessimistico, il quale non gli fece riconoscere civiltà del passato in cui quei valori stettero effettivamente al centro di organismi tradizionali), pure impedivano che di tutto ciò che è materiale, inferiore e soltanto umano si facesse una religione e gli si attribuisse usurpatoriamente un significato superiore.

Ebbene, i tempi ultimi ci hanno offerto lo spettacolo della diserzione e del tradimento dei *clercs*; questi – come osservò il Benda – hanno abbandonato le loro posizioni e sono andati a mettere l'intellettualità, il pensiero e la loro stessa autorità al servigio della realtà materiale e dei processi e delle forze che si affermano nel mondo moderno, dando loro una giustificazione, un diritto, un valore. Il che non ha potuto non portare ad una accelerazione e ad un potenziamento senza precedenti di quelle forze e di quei processi.

Dal tempo in cui Benda scrisse il suo libro il fenomeno accusato si è solo esteso, e noi abbiamo creduto bene, qui, farvi cenno pel fatto che esso ormai sembra investire i rappresentanti della stessa religione venuta a predominare in Occidente, cioè del cattolicesimo. Infatti non si tratta più dei soli intellettuali cosidetti "impegnati", dei "progressisti" e degli "storicisti", non si tratta degli ideologi al servigio degli interessi di partito e dei banditori del "nuovo umanismo", ma anche dei *clercs* nel senso proprio del termine; una parte del clero, fino alle supreme gerarchie, sembra incline al "tradimento" accusato del Benda.

Il cattolicesimo sta prendendo, in effetti, un orientamento tale che coloro che difendono valori veramente tradizionali, e per ciò stesso di Destra, debbono

chiedersi fino a che punto su di esso si può ancora contare come su di un fattore per questa difesa, fino a che punto, invece, una nuova scelta delle vocazioni e delle tradizioni conduce potenzialmente la Chiesa sulla stessa direzione delle forze e delle ideologie sovvertitrici predominanti nel mondo moderno.

La popolazione dell'Italia essendo prevalentemente cattolica, il cattolicesimo avendo tuttora radice in larghi strati di essa, esso costituisce anche una forza politica. Così nelle campagne elettorali spesso si è cercato di guadagnarsi una parte delle masse col rifarsi ostentatamente al cattolicesimo e ai "valori morali cattolici", anche quando ciò si riduceva a mere parole o addirittura ad una ipocrita menzogna. Ma oggi si sta arrivando ad un punto in cui perfino questa giustificazione tattica e opportunistica sembra venir meno, in cui vi è da chiedersi dove la Chiesa va e vuole andare, per potersi orientare coraggiosamente di conseguenza.

Che il cattolicesimo da tempo abbia accantonato o messo in terzo piano i valori della vera trascendenza, dell'alta ascesi e della contemplazione (tanto che tutti gli Ordini veramente contemplativi vivono di una vita grama e rischiano di estinguersi), che esso si sia preoccupato, invece e soprattutto, di un moralismo di tipo parrocchiano e borghese, concentrandosi sempre più sul piano comunitario, ciò è ben noto. Però si profila una fase ulteriore, in questa regressione: quella della politicizzazione e del crescente "progressimo" del cattolicesimo.

Bisogna dire senza mezzi termini che una parte non indifferente dell'esito disastroso delle ultime elezioni politiche in Italia, con l'avanzata del marxismo e del comunismo, ricade proprio su questo nuovo corso della Chiesa. La sua tacita consacrazione della democrazia cristiana non è stata in nessun modo revocata nel punto del famoso centro-sinistra messo su da tale partito. Al contrario: papa Roncalli non ha perduto occasione per professare il suo "progressismo", la sua ansia pel "progresso sociale" concepito proprio nei termini materiali e immanenti che in precedenza erano propri alle ideologie laiche. La solenne condanna del marxismo da parte del suo predecessore è valsa praticamente come

non esistente; invece è stata avanzata la pericolosa tesi che bisogna dissociare l'ideologia dai suoi possibili effetti pratici, e che se questi effetti sono buoni (secondo l'accennato metro), sull'ideologia si può anche transigere – qui il riferimento al marxismo, se non perfino al comunismo, essendo sufficientemente visibile. Il criterio etico fondamentale, secondo cui ciò che veramente conta non sono i fatti e le utilità bensì le intenzioni, il fondo spirituale, così viene disinvoltamente accantonato.

Abbiamo parlato, nei riguardi della Chiesa attuale, di una nuova scelta delle sue tradizioni, la quale oggi presenta un estremo pericolo. Infatti nella storia del cristianesimo figurano anche forme di una "spiritualità" che – non si può disconoscerlo – potrebbe proprio andar incontro alle attuali teorie "sociali" sovvertitrici. Dal punto di vista sociologico il cristianesimo delle origini fu effettivamente un socialismo *avant la lettre*; rispetto al mondo e alla civiltà classica esso rappresentò un fermento rivoluzionario egualitario, fece leva sullo stato d'animo e sui bisogni delle masse della plebe, dei diseredati e dei senza-tradizione dell'Impero; la sua "buona novella" era quella dell'inversione di tutti i valori stabiliti.

Questo sottofondo del cristianesimo delle origini è stato in varia misura contenuto e rettificato col prender forma del cattolicesimo, grazie, in gran parte, ad una influenza "romana". Il superamento si manifestò anche nella struttura gerarchica della Chiesa; storicamente esso ebbe il suo apogeo nel Medioevo, ma l'orientamento non venne meno nemmeno nel periodo della Controriforma e, infine, con quella che fu chiamata l'"alleanza del trono con l'altare", col crisma dato dal cattolicesimo alla autorità legittima dall'alto, secondo la dottrina rigorosa di un Joseph de Maistre e di un Donoso Cortés, e con la condanna esplicita, da parte della Chiesa, di liberalismo, democrazia e socialismo – e per ultimo, nel nostro secolo, del modernismo.

Ebbene, tutta questa superstruttura valida del cattolicesimo sembra sgretolarsi per far riemergere proprio il substrato promiscuo, antigerarchico, "sociale" e antiaristocratico del cristianesimo primitivo. Il ritorno a tale substrato è, peraltro, ciò che vi è di meglio per "mettersi al passo coi tempi", per aggiornarsi col "progresso" e con la "civiltà moderna", mentre la linea da seguire, da parte di

una organizzazione veramente tradizionale, oggi dovrebbe essere assolutamente l'opposta, ossia quella di una triplicata, inflessibile intransigenza, di una messa in primo piano dei veri, puri valori spirituali di contro a tutto il mondo "in progresso".

Abbiamo udito cattolici, come il Maritain e il Mounier, affermare che il vero spirito cristiano oggi vive nei movimenti "sociali" e socialisti operai, lo stesso De Gasperi, in un antico discorso fino a ieri poco volentieri ricordato, avendo riaffermato una tale idea, oltre a quella dell'assoluta concordanza fra spirito cristiano e spirito democratico. Con un gergo autenticamente progressista alti esponenti della Chiesa hanno parlato dei "residui medievalistici" di cui il cattolicesimo deve sbarazzarsi (naturalmente proprio a tali presunti "residui" si legano i valori veramente trascendenti, spirituali e sacrali). Se la Chiesa ieri si ingegnò di costruire più o meno artificiosamente il simbolo del "Cristo Re", oggi essa ha messo su quello del "Cristo operaio" (con riferimento al periodo in cui Gesù avrebbe lavorato da falegname presso il padre putativo, quasi che ciò avesse una qualsiasi connessione sensata con la sua missione salutifera), per supina adesione al mito dominante (l'"operaio" è sacrosanto – guai a chi lo tocca!). Le teorie del gesuita Teilhard de Chardin, che ha accordato il cattolicesimo con lo scientismo, l'evoluzionismo e il mito del progresso, sebbene i suoi libri non abbiano (ancora) l'*imprimatur* hanno un largo seguito fra i cattolici (altro sintomo significativo: per la diffusione del pensiero di questo gesuita assai "moderno" si è costituito un comitato internazionale, sotto il patronato di Maria José, la moglie di Umberto II). Si è visto papa Roncalli accogliere cordialmente in udienza la figlia di Krusciev col suo degno marito, dimenticando il mondo di cui costoro sono gli esponenti (mentre si piagnucola e "si prega" per la sorte della "Chiesa del silenzio" nei paesi a regime comunista). Se a tutto ciò, come degno coronamento, si aggiunge l'enciclica *Pacem in terris* e il non sconfessato centro-sinistra del maggiore partito cattolico italiano, vi è forse da stupirsi che molti cattolici si siano sentiti liberati da molti scrupoli e, "allineandosi", abbiano agevolato l'avanzata delle sinistre?

L'apoteosi che alla sua morte è stata fatta da tutte le parti di Giovanni XXIII è significativa; è deplorevole che ad essa si sia associata conformisticamente la stessa stampa ad orientamento nazionale e filofascista. A questa stampa noi non

avremmo naturalmente chiesto di parlare aspramente di un morto; ma delle precise riserve avrebbero dovuto esser fatte, a rompere l'uniformità del coro di inni, che non è stata, naturalmente, priva di influenza sulla decisione del conclave, sull'elezione del cardinale Montini. Le buone intenzioni, la bontà e l'umanitarismo del papa avrebbero potuto essere riconosciuti, senza però che ciò impedisse di accusare l'ingenuità quasi infantile di una mente imbevuta di idee democratiche e progressiste (il defunto papa ai suoi tempi era stato, fra l'altro, molto amico di Ernesto Buonaiuti, sacerdote spretato di idee moderniste e socializzanti, naturalmente antifascista). Così il motivo dominante della sua ultima enciclica è stato un ottimismo che ha portato a giudizi inverosimili e pericolosissimi sul carattere positivo di un gruppo di "segni dei tempi". In più, delle iniziative, a rettificare gli effetti deleteri delle quali, a detta di un cardinale, "occorreranno dei decenni".

È trapelato il fatto che nel concilio fu presentato uno schema circa le Sacre Scritture e la Tradizione a carattere apertamente conservatore; per poter respingere tale schema, secondo la procedura, mancava un centinaio di voti. Il papa, di propria iniziativa, lo fece egualmente respingere e fece elaborare un nuovo schema. All'inizio del concilio egli si era dichiarato "contro tutti questi profeti di sventura che dicono che tutto va di male in peggio... come se ci avvicinassimo alla fine del mondo".

Abbiamo ricevuto un libretto di un gruppo di cattolici francesi che esprimono le loro più serie preoccupazioni nel caso che nel concilio la linea patrocinata da papa Roncalli sia mantenuta (il titolo del libretto è addirittura *S.O.S. Concile*). Questo gruppo ha potuto procurarsi uno dei nuovi schemi circa la materia del concilio, l'ha tradotto dal latino e l'ha commentato per mostrare le stridenti contradizioni di molte idee in esso esposte rispetto a quelle dei Vangeli. Proprio nei riguardi dei tempi ultimi i Vangeli, ad esempio, sono espliciti: essi parlano del periodo dei falsi profeti, della seduzione delle masse, addirittura della venuta dell'Anticristo e della separazione definitiva fra due parti dell'umanità. È esattamente il contrario della concezione progressistica dell'attuale umanità che si avvierebbe in modo continuo verso un mondo migliore. Peraltro, a parte le

pitture mitologico-apocalittiche a forti tinte dei Vangeli, una ben diversa interpretazione dei "segni" dei tempi dell'epoca attuale come "età oscura" malgrado tutti i suoi splendori è comune ad una intera serie di scrittori attuali dallo sguardo acuto. Si può andare dell'esistenzialista cattolico Gabriel Marcel (*L'homme contre l'humain*) fino ad un René Guénon (*Le règne de la quantité et les signes des temps*). La maggior luce che, teoricamente, ad un pontefice dovrebbe esser infusa dallo Spirito Santo in un caso del genere sembra dunque aver servito a ben poco.

L'idea che il benessere e il progresso materiale e sociale – come è affermato in quello schema e come ha preteso lo stesso papa Roncalli – agevolino il vero progresso morale e spirituale non può trovare base alcuna nei Vangeli e il livello spirituale effettivo dei popoli più "progrediti" (per es. gli Stati Uniti o la Germania occidentale) lo conferma. Il "segno dei tempi", giudicato positivo, dell'ascesa della classe lavoratrice (oltre che della donna) è un'altra pura concessione alla mentalità socialista, se non addirittura proletaria. In quella critica dei cattolici francesi viene ricordato opportunamente che secondo la concezione cattolica il lavoro è solo una specie di oscuro castigo, conseguenza della "caduta", e che nella teologia morale cattolica tradizionale viene approvato solo quel lavoro che corrisponde ad una vera vocazione e alle pure necessità del proprio stato, fuori da ogni smania di uscire da tale stato a tutti i costi e di "ascendere" – è proprio l'opposto delle attuali concezioni.

Gravissime sono state, nella enciclica *Pacem in terris*, le conseguenze di quello che bisogna ben chiamare (in un senso quasi psicanalitico) il "complesso della pace", e proprio il posto ad esso accordato andando incontro all'umana debolezza è stato una delle cause della grande popolarità acquistata da papa Roncalli ("il papa della pace"). Ma qui bisogna mettere a posto le cose. Il punto di partenza è, naturalmente, lo spettro della guerra atomica con una completa autodistruzione dell'umanità. È ovvio che se questo spettro potesse venire esorcizzato in modo positivo, ciò sarebbe confortante (ma non è nemmeno da escludere la possibilità di una guerra non atomica, allo stesso modo che nemmeno negli estremi frangenti dell'ultima guerra mondiale nessuna delle

nazioni belligeranti è ricorsa alla guerra chimica). Però quando sono in giuoco i valori supremi, proprio i rappresentanti dell'autorità spirituale dovrebbero formulare un *non possumus* perfino in casi estremi. In effetti, circa la pace, bisogna pur chiedersi a che cosa deve servire la pace: se per rendere le cose più facili ai milioni di esseri collettivizzati che penano nel paradiso terrestre marx-leninista o, dall'altra parte, ad altri milioni che pensano soltanto a nutrirsi, a bere, a prolificare, ad accumulare elettrodomestici e ad abbrutirsi in vario modo nel clima della *prosperity* "occidentale".

Ci vengono ricordate le parole del Cristo: "Io vi lascio la mia pace, vi do la mia pace" però senza dar lo stesso risalto al resto della frase, anzi tacendola: "Ma non ve la do come il mondo la dà, ecc.". L'idea vera, qui, è quella di una pace sinonimo di calma e di fermezza interiore, da mantenersi perfino in mezzo a catastrofi.

È su essa che avremmo preferito udir parlare di più, in alto loco, invece del "complesso della pace" che, in uno spirito tutto profano (la pace che "il mondo" può dare), può far indulgere a compromessi, accomodamenti, transazioni e illusorie distensioni: quasi che la distanza che separa le posizioni di una dottrina politico-sociale con fondamenti veramente spirituali e con riconoscimento dei veri valori della persona, e quelle, ad esempio, delle ideologie atee e antireligiose dell'"Oriente" e degli accoliti dell'"Oriente" non fosse maggiore della distanza che in altri casi e in altri tempi fece sì che la Chiesa opponesse, perfino a costo di persecuzioni, il suo deciso *non possumus*. Così non si dimentichi che del Cristo è parimenti il detto di essere venuto in terra a portare non la pace bensì la guerra ("la spada") e la divisione, perfino fra coloro che hanno lo stesso sangue, con riferimento a precisi fronti spirituali (*Matteo*, X, 34-35; *Luca*, XII, 49, 52). E il gesto del Cristo, che scaccia a frustate i mercanti dal tempio (dovremmo aggiungere: "e dalle prossimità del tempio"), oggi sembrerebbe attuale più che mai, con riguardo ai partiti che si proclamano cattolici ma che vanno a braccetto con massoni e con radicali, che si "aprono a sinistra" e prosperano nel clima di inaudita corruzione del regime parlamentare democratico dei politicanti profittatori.

Non è ancora chiaro l'orientamento che, a parte certi suoi precedenti sospetti, il

cardinale Montini, in quanto papa, sceglierà: se egli seguirà, o no, le orme del suo precedessore tanto acclamato. *Quo vadis, Ecclesia?* L'alternativa è appunto l'andar incontro il più possibile al "mondo moderno", col disconoscimento (tipico in papa Roncalli) del lato negativo delle sue correnti predominanti e determinanti, le quali non fanno indulgere a nessun ottimismo – trascurando la lezione tante volte impartita dalla storia, cioè che chi si è illuso di poter dirigere le forze della sovversione flettendo o assecondandone in un certo modo il corso ha sempre finito con l'esser travolto da esse: oppure una energica reazione, una intransigente presa di posizione nel segno dei valori spirituali, sacrali e trascendenti, il che non potrebbe non condurre, anche, ad una revisione radicale dei rapporti con quel partito di maggioranza che in Italia abusa della qualità di "cattolico" e che sta facendo di tutto, irresponsabilmente, per preparare le vie al comunismo. Ne seguirebbe, forse anche, la possibilità di un nuovo concentramento delle forze veramente anticomuniste.

Purtroppo non vi sono molti motivi per essere ottimisti nei riguardi non solo di una scelta positiva di fronte a questa alternativa, ossia di un coraggioso mutamento di corso della Chiesa, ma anche della volontà di riconoscere e affrontare decisamente il problema, non obbedendo a nessuna suggestione dei tempi. Così stando le cose, penseremmo che alle forze di Destra s'imponga il mantenere una precisa distanza, per disagevole che ciò possa essere. Come noi non possiamo approvare l'ormai inutile appello tattico ai valori cattolici nelle campagne elettorali, dato il piano in cui essi sono scesi e la facilità, da parte delle forze opposte, di far leva invece sul cattolicesimo "progressista", democratico e "sociale" – così noi non sapremmo nemmeno approvare certi piccoli gruppi "tradizionalisti" che si ostinano a valorizzazioni stentate che sono invero prive di ogni senso quando di esse non viene presa l'iniziativa nelle alte gerarchie, da coloro che nella Chiesa rivestono una autorità.

Chi conosce le nostre opere sa anche la posizione che, dal punto di vista dottrinale e di filosofia della storia, abbiamo, in genere, di fronte al cattolicesimo. Abbiamo anche avuto occasione di scrivere che "chi è tradizionale essendo cattolico, non è tradizionale che a metà". Tuttavia nel nostro abbastanza recente libro *Gli uomini e le rovine*[317] avevamo detto: "Se oggi il cattolicesimo, sentendo che tempi decisivi si avvicinano, avesse la forza di staccarsi davvero

dal piano contingente e di seguire una linea di alta ascesi, se esso, appunto su tale base, quasi in una ripresa dello spirito del migliore Medioevo crociato, facesse della fede l'anima di un blocco armato di forze, compatto e irresistibile, diretto contro le correnti del caos, del cedimento, della sovversione e del materialismo politico del mondo attuale, certo, in tal caso per una scelta (da parte nostra) non potrebbero esservi dubbi. Ma le cose purtroppo non stanno così". Se dunque non si verificherà un mutamento sostanziale, se lo sviluppo involutivo di cui in queste nostre note abbiamo indicato alcuni aspetti continuerà il suo corso, bisognerà pur regolarsi di conseguenza, rinunciare ad uno dei fattori che altrimenti avrebbe potuto avere una parte non trascurabile (date le tradizioni sussistenti in vari strati del popolo italiano) e decidersi a seguire una linea indipendente (ci riferiamo a partiti "nazionali" o di Destra): linea più difficile, ma almeno chiara e senza compromessi.

Julius Evola

[*L'Italiano*, n. 6-7, giugno-luglio 1963]

Evola alla ricerca di una iniziazione cristiana (1973), di Gianfranco de Turris e Sebastiano Fusco

Riportiamo con questo titolo una parte della lunga intervista effettuata da Gianfranco de Turris e Sebastiano Fusco alla fine del 1973 e che riguarda l'indagine di Evola nei monasteri cistercensi. In queste domande e risposte il filosofo approfondisce la vicenda della sua ricerca in ambito monastico.

D. Lei diceva che la prima diffusione cristiana è avvenuta in ambiente gnostico: lei sa che molti tra quanti hanno voluto recuperare un supposto atteggiamento esoterico del cristianesimo hanno parlato di cristianesimo gnostico, hanno cercato di riscrivere in senso gnostico il cristianesimo. È valido un tentativo di questo genere?

R. Lo gnosticismo non è che un sentimento gnostico nel senso stretto, come appare dalla storia delle religioni, degli ultimi secoli dopo Cristo. Quanto ai tentativi odierni d'innestare la dimensione gnostica sul cristianesimo, ci sono le difficoltà di cui si è detto. Io ho cercato, e questo l'ho scritto in qualche mio libro, credo in *Il cammino del cinabro*, ho cercato personalmente di sondare quello che c'era in alcuni ordini monastici, per vedere se vi era la possibilità di un quadro in cui, magari individualmente, uno potrebbe darsi al lavoro iniziatico, ma questa ricerca è stata negativa. E poi sono andato con una maschera ipocrita, per cui mi sono fatto dare dal penitenziere generale apostolico una lettera di presentazione in cui diceva: questo tipo che vuole prendere gli ordini religiosi sia considerato... I migliori sono stati i certosini. Sono stato alla casa madre a Farneta, vicino Lucca, e c'erano da sentire varie cose simpatiche. Ad esempio, ogni certosa è costruita secondo uno schema fisso, c'è un grande cortile quadrato che fa anche da cimitero, dove la terra si abbassa quando il cadavere si putrefà. Tutt'intorno ci sono delle casettine, ossia ancora un tracciato quadrato di casettine, una vicina all'altra, dove passa un ruscelletto, e ciascun monaco ha una parte di queste casettine. Questa è una cosa simpatica, un piccolo intimismo del monachesimo, di un certo monachesimo. All'interno c'è una stanza per pregare, una stanza per lavorare, e un'altra stanza per mangiare. Là c'è la regola del silenzio; ma io ci sono capitato nel periodo dell'Epifania... Pensavo: questi stanno zitti, però la notte dell'Epifania c'è una celebrazione liturgica, e per tutto il tempo non fanno che cantare in Chiesa: sono capaci di stare tre ore e più a furia di cantare. Era uno spettacolo pittoresco vedere queste ombre bianche – perché hanno il saio bianco – ognuna con un lanternino, che si recavano nel coro quasi correndo, a passo svelto nella neve; poi tutti prendevano posto, e ad un colpo secco del priore – che valeva come un dio per loro – tutti cominciavano a cantare. Un canto gregoriano secco, senza musica né niente.

D. Negli altri ordini non ha trovato caratteri esoterici o iniziatici?

R. Sono stato messo in contatto con il cosiddetto padre dei novizi, colui che istruiva i novizi, che per caso era già stato informato di quello che cercavo io. E mi ha aperto un po' uno spiraglino su ciò che cercavo, ossia una via che comportasse un metodo più o meno autonomo di auto-realizzazione; mi disse: "Non è cosa che appartiene alla nostra via, questo è qualcosa anche di leggermente luciferino; la nostra via è la preghiera e l'invocazione dello Spirito Santo".

D. Si dice qualche cosa del genere a proposito dei monaci del monte Athos.

R. Le ultime notizie sono catastrofiche, sembra siano tutti ultra-rimbambiti; ce ne sono pochissimi e tutti quasi centenari.

D. Ma pensa che lì ci sia qualche tipo di pratica anche fisica?

R. Di fatto, il cristianesimo ortodosso ha molte più possibilità di quello cattolico.

D. Ma si dice che abbiano anche delle pratiche di carattere fisico, tipo pratica della respirazione, mi sembra che si chiami "filocalia".

R. C'è la preghiera di "Gesù nel cuore": una specie di ripetizione di un *mantra*.

D. Citato nell'*Introduzione alla magia*, questo. I consigli dell'abate Xerocarca: china la testa sul petto, volgi lo sguardo in te stesso, apri l'occhio percipiente che è nel mezzo del tuo cuore. Sarebbe questo l'unico esempio di tale genere a livello cristiano.

R. Una specie di misticismo integrato... Per ritornare a quella faccenda dei certosini che stavano zitti, e poi tutto il tempo cantavano: questo maestro mi ha detto che il loro metodo è cantare fino ad esaurirsi.

D. Cioè ripetere un *mantra*, in fondo.

R. Ecco, quasi. Ma la faccenda era una liturgia abbastanza lunga – quindi non ripetizioni della stessa frase, fissa e più o meno breve – tale da portarli ad uno stato di prostrazione che facilitava la discesa di un'influenza spirituale.

D. Lo stesso padre dei novizi ha detto di riconoscere un influsso luciferino nella via che gli aveva prospettato lei... Gli gnostici dicevano che il Dio della *Bibbia* era il diavolo. Questo non può agganciarsi, in una certa maniera, con un periodo non dico di rinnovata popolarità, ma diciamo di rinnovato interesse nei confronti del diavolo, visto non più come principe di questo mondo, come dice il *Vangelo*, ma veramente come guida, cioè come "Lucifero", portatore di luce?

R. Allora sarebbe il vero Lucifero, secondo l'etimologia.

[*Testimonianze su Evola*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985, pp. 350-353]

9. La “Rivolta contro il mondo moderno” e il mistero del Graal

Cronologicamente, subito dopo *Maschera e volto* viene quella che forse è la mia opera più importante, *Rivolta contro il mondo moderno*, uscita in prima edizione presso Hoepli nel 1934, in seconda edizione presso Bocca nel 1951 e in terza edizione presso le Edizioni Mediterranee nel 1970[318]. A dire il vero, il titolo non corrisponde al contenuto, perché non si tratta di uno scritto polemico (l’istanza polemica, la “rivolta”, se mai, è implicita, è una ovvia conseguenza), bensì di uno studio di morfologia delle civiltà e di filosofia della storia. Il punto di partenza è bensì la denuncia del carattere regressivo del mondo e della civiltà moderna; ma la differenza essenziale rispetto ai varî autori di ieri e di oggi che hanno espresso idee analoghe invocando poi, eventualmente, una reazione o una ricostruzione[319], è uno speciale ampliamento delle prospettive e soprattutto l’indicazione dei punti di riferimento necessari per far capire la vera natura del mondo moderno e tutta la portata della sua crisi: punti che, eccezion fatta pel Guénon, mancano agli autori più o meno in voga che negli ultimi tempi hanno affrontato l’argomento, per non parlare di certa più recente gioventù “contestataria” ispirantesi ad Herbert Marcuse[320].

Per prima cosa ho indicato come tutto ciò che, dopo l’ingenuo ottimismo dell’éra del progresso, ha suscitato infine allarmi e velleità di reazioni si riferisca alla semplice fase terminale di un vasto processo involutivo generale delle cui fasi anteriori gli scrittori accennati non hanno nessuna idea, dato che essi spesso le considerano anzi come qualcosa di positivo, come delle “conquiste”. Analogamente “certe malattie covano a lungo ma si palesano alla coscienza solo quando la loro opera sotterranea è quasi giunta a termine”. Per individuare le singole fasi di detto processo e la loro concatenazione ho usato meno schemi personali che non insegnamenti tradizionali, opportunamente approfonditi o applicati: in prima linea, la dottrina delle quattro età e quella della regressione delle caste.

In secondo luogo, il punto di riferimento da me indicato per mettere in risalto, mediante un'antitesi, la natura del mondo moderno è stato il "mondo della Tradizione", nel senso del termine in precedenza spiegato[321]. A parte il decorso storico, passando ad una considerazione morfologica, ho pertanto definito "mondo moderno" e "mondo tradizionale" come "due tipi generali, due categorie aprioriche della civiltà": lo stesso valendo pei concetti di "uomo moderno" e di "uomo della Tradizione". A differenza della teoria dello Spengler[322], il mio libro ha affermato non un pluralismo (e ancor meno un relativismo) bensì un dualismo delle civiltà. E a quelle del secondo tipo, alle civiltà tradizionali, ho riconosciuto un carattere di costanza: esiste una omologia, una corrispondenza sostanziale delle loro idee-base e delle loro strutture.

Così la prima delle due parti del mio libro ha avuto per oggetto "una dottrina delle categorie dello spirito tradizionale". Vi ho indicato "i principî fondamentali secondo i quali si manifestava la vita dell'uomo tradizionale". Come chiarimento, scrivevo: "Qui il termine 'categoria' viene usato nel senso di principio normativo *a priori*. Le forme e i significati da indicare non sono cioè da considerarsi propriamente come delle realtà, ma come delle idee che debbono determinare e informare la realtà, la vita, e il valore delle quali è indipendente dalla misura in cui, nell'un caso o nell'altro, è constatabile una loro realizzazione, la quale, d'altronde, non potrà mai essere perfetta". Si trattava dunque di risalire dalla materia prima fornita dalla storia a date idee basali, in essa palesi o implicite, aventi un simile valore normativo e superstorico: i confronti servendo per lumeggiare o integrare l'un riferimento per mezzo dell'altro, con un procedimento paragonabile a quello che, in matematica, è il passaggio dal differenziale all'integrale.

Nella mia opera, come fondamento del mondo della Tradizione viene indicata la dottrina delle due nature, l'esistenza di un ordine fisico e di un ordine metafisico, della regione superiore dell'"essere" e di quella infera del divenire e della storia, di una natura immortale e di una natura caduca[323]. Ed è essenziale riconoscere che per l'uomo della Tradizione tutto ciò non era una "teoria" bensì una evidenza diretta esistenziale. Ogni civiltà tradizionale è stata caratterizzata da un sistema inteso a ricondurre la seconda realtà alla prima, da un sistema in cui ogni forma di vita era ordinata dall'alto e verso l'alto, in varî gradi di

approssimazione, di partecipazione o di effettiva realizzazione.

Nelle origini, di massima il fulcro di una civiltà tradizionale è sempre stata la “trascendenza immanente”, cioè la presenza reale della forza non-umana o dall’alto in esseri superiori, rivestenti, su tale base, la suprema autorità: del che, le antiche regalità divine sono state una espressione precipua. Nella sua accezione più alta, l’iniziazione è stata poi la forma normale del passaggio dall’una all’altra natura. Le due grandi vie dell’approssimazione sono state la contemplazione e l’azione eroica. Nella fedeltà e nel rito sono stati riconosciuti i due mezzi di partecipazione. Come grande sostegno è valsa la legge tradizionale, nel suo carattere oggettivo e superindividuale. Come simbolo terreno, si è avuto lo Stato o l’Impero, imagini del sovramondo nel mondo e nella storia. Tali sono state le basi essenziali delle gerarchie e delle civiltà tradizionali.

Nella prima parte del mio libro, per mezzo dell’accennato metodo comparativo e integrativo, con una quantità di testimonianze raccolte da testi di ogni genere dell’antichità d’Oriente e d’Occidente, vengono definite queste idee basali al titolo di “costanti” o di “invariati” del mondo della Tradizione. Come ulteriori articolazioni, viene indicato il modo con cui l’uomo della Tradizione ha concepito il diritto e la legge, i riti, la guerra e la vittoria, la proprietà, lo spazio e il tempo, le arti e i ludi, i rapporti fra casta guerriera e casta sacerdotale, le relazioni fra i sessi, la razza, l’ascesi, il post-mortem e l’immortalità, e via dicendo. Tutto un insieme vario e plurimo, ma permeato da un unico spirito, recante un’unica impronta.

La seconda parte del libro ha per titolo “Genesi e volto del mondo moderno” e, come ho accennato, contiene una interpretazione della storia su base tradizionale, partendo dalle origini, dal mito e dalla protostoria. Alla superstizione moderna dell’evoluzione, qui viene contrapposta l’idea tradizionale di un regresso, di una involuzione, nei termini, essenzialmente, di un crescente distacco dal sovramondo, della distruzione delle connessioni reali con la trascendenza, della predominanza di ciò che è soltanto umano e, infine, di ciò che è materiale e fisico. L’accennata dottrina delle quattro età, che ho mostrato essere stata conosciuta in forme corrispondenti sia in Oriente che nell’antico Occidente (cfr. Esiodo), fornisce la chiave per fissare oggettivamente le fasi

fondamentali di questo processo discendente: il mondo moderno in senso stretto corrispondendo all'età ultima, l'età del ferro di Esiodo, il *kali-yuga* o età oscura degli Indù, l'età del lupo degli *Edda*.

Qui non è il caso di soffermarsi su tutto ciò. Rileverò soltanto che per questa ricostruzione generale della storia ho anche utilizzato le idee circa la tradizione iperborea primordiale e il suo successivo sfaldamento, circa l'antitesi fra civiltà uranico-virile e civiltà tellurica, lunare e delle Madri, e circa i cicli eroici (con riferimento al senso dato da Esiodo ai termini "eroe" e "generazione degli eroi", in relazione a speciali possibili restaurazioni del mondo della prima éra: tali cicli nel mio sistema hanno un significato fondamentale), oltre alle notizie sulle migrazioni delle razze nordico-atlantiche e "arie" creatrici delle prime civiltà indoeuropee. Partendo da tutto ciò, in singoli capitoli vengono dati i lineamenti più essenziali di una serie di civiltà – l'estremo orientale, l'indù, l'americana antica, l'egiziana, l'ebraica, l'ellenica, e via dicendo. Naturalmente, per una trattazione adeguata, ciascuno di tali argomenti avrebbe richiesto un'opera a sé, che sviluppasse le linee interpretative indicate sommariamente in ognuno di quei capitoletti di poche pagine: con un'ulteriore, vasta raccolta di materiale da setacciare. Un particolare risalto ho dato alla interpretazione della romanità antica, da me presentata come un riaffioramento conativo su di un piano universale della civiltà di tipo uranico-virile in seno ad un mondo dove ormai predominano opposte influenze (una "rinascenza eroica", quasi). Non mi sono poi allontanato dalle mie precedenti posizioni, inquantoché al cristianesimo ho attribuito il significato di una sincope della tradizione romana, epperò della stessa tradizione occidentale.

Tale tradizione però riemerge in parte col Sacro Romano Impero e col Medioevo ghibellino, in uno sforzo a superare la frattura dovuta alla presenza della religione esogena venuta a predominare in Occidente, perfino fra gli stessi ceppi germanici che avevano ripreso il simbolo romano[324]. Al dissolversi dell'ecumene medievale, con l'umanesimo, la Rinascenza, la Riforma e il sorgere delle nazioni, i processi regressivi e distruttivi hanno sempre più il sopravvento e creano gli antecedenti immediati del "mondo moderno", senza che più intervenga nessuna reazione e rettificazione efficace. Sconsacrazione generale dell'esistenza, dapprima individualismo e razionalismo, poi collettivismo,

materialismo e meccanicismo, infine apertura a forze appartenenti non più a ciò che sta al disopra dell'uomo ma a ciò che sta al disotto di lui, a determinare le forme, gli interessi e la sinistra potenza di una civilizzazione generale planetaria nel moto accelerato che porta verso il chiudersi di un grande ciclo, in termini ben più vasti dello spengleriano "tramonto dell'Occidente".

Come chiave per la comprensione di tale processo involutivo generale nei suoi aspetti soprattutto politico-sociali mi sono riferito all'accennata legge della regressione delle caste. Cosa significativa, nel periodo in cui mi accinsi a scrivere il libro tale legge era stata intravista simultaneamente e indipendentemente da varî autori[325]. D'altra parte, essa non era priva di relazione con la stessa dottrina delle quattro età. Come punto di partenza, bisogna riferirsi all'articolazione presentata, in forme più o meno visibili, complete e regolari, dalla massima parte delle civiltà tradizionali, in conformità ad uno schema di intrinseca validità: al sommo, i rappresentanti dell'autorità spirituale, poi l'aristocrazia guerriera, sotto di essa la borghesia possidente, infine la classe servile: quatto "classi funzionali" o caste, corrispondenti a determinati, differenziati modi d'essere, aventi ognuna un proprio volto, una propria etica, un proprio diritto nel quadro complessivo della Tradizione.

Ora, potei indicare che il corso della storia ci fa assistere alla evidente discesa del tipo predominante di civiltà, del potere e dei valori dall'uno all'altro dei livelli corrispondenti alle quattro caste. Tramontati i sistemi poggianti sulla pura autorità spirituale ("civiltà sacrali", "re divini"), in una seconda fase l'autorità passa nelle mani dell'aristocrazia guerriera nel ciclo delle grandi monarchie, in cui il "diritto divino" dei sovrani è tuttavia solo una eco residuale della precedente dignità dei capi. Con la rivoluzione del Terzo Stato, con la democrazia, il capitalismo e l'industrialismo il potere effettivo passa nelle mani degli esponenti della terza casta, dei possessori della ricchezza, con corrispondente trasformazione del tipo della civiltà e degli interessi predominanti. Infine socialismo, marxismo e comunismo preannunciano, e in parte già realizzano, la fase ultima, l'avvento dell'ultima casta, dell'antica casta dei servi – in termini moderni: dei "lavoratori" e dei proletari – che si organizzano e volgono verso la conquista del potere e del mondo, dando la propria impronta ad ogni attività e portando sino in fondo il processo

regressivo[326].

Il capitolo finale del mio libro ha il titolo: “Il ciclo si chiude: Russia e America”[327]. Se si considera che il libro uscì nel 1934, le idee contenute in quel capitolo essendo però state già esposte anche prima, in una mia conferenza pubblicata poi nella *Nuova Antologia*[328], ad esso non si può negare un carattere quasi profetico. La Russia comunista e l’America, con le corrispondenti “civiltà”, io le presentavo come le due branche di una unica tenaglia stringentesi intorno all’Europa, a distruggerne gli ultimi resti di forme e di valori tradizionali: appunto come doveva accadere. Misi in rilievo le corrispondenze presentate, malgrado tutto, dalle due forze opposte quando si abbia in vista tale loro convergente, distruttiva funzione. Per altro verso, appariva in modo chiaro che il conflitto fra America e Russia ha come senso quello della lotta fra una sussistente civiltà del Terzo Stato (terza casta) e la civiltà corrispondente al Quarto Stato e alla fase ultima. Anche in molte altre applicazioni la teoria della regressione delle caste presentava un valore eccezionalmente illuminativo per l’esame approfondito del senso della storia, di là dagli aspetti secondari, episodici e contingenti di essa. La stessa storiografia marxista ha usato uno schema generale consimile, seppure più rozzo e inarticolato. Naturalmente, invertendo i segni: dando come progresso e come conquista dell’umanità ciò che effettivamente ha avuto ed ha il significato di una crescente sovversione e inversione, di un processo distruttivo. Ma pel tipo esistenziale corrispondente all’ultima casta, il cui avvento caratterizzerà l’ultima età e il concludersi dell’“età oscura” indù, o “età del ferro” esiodea, non può essere “vera” che tale visione invertita.

Si può ben capire che a considerare in tali termini la genesi e la realtà del mondo moderno non ci si poteva dare a cuor leggero ad appelli per una reazione. Così io scrivevo: “Può avere delle speranze chi accetti punti di vista già condizionati, accusanti essi stessi la malattia contro cui si vorrebbe combattere. Ma chi, avendo rigidamente assunto per punto di riferimento lo spirito e le forme che caratterizzarono ogni civiltà normale, ogni civiltà tradizionale, ha potuto considerare il male alle radici sa anche che opera titanica, non umana, occorrerebbe non già per tornare, ma anche solo per approssimarsi ad un ordine di normalità. A costui le visuali del futuro non possono dunque presentarsi allo

stesso modo che agli altri”. Ciò, naturalmente, se si considerava il problema di un ritorno alla tradizionalità in senso grande, universale, unanime: non alla Tradizione come deposito custodito da pochi, da una *élite* staccata dalle forze predominanti nella storia. Appariva infatti che per un ritorno del genere non si poteva contare più su nessuna base concreta. Data la visione generale d’insieme del mio libro, veniva anche a mancare ciò che a varî tradizionalisti nel senso comune è sembrato essere un punto di riferimento positivo, ossia il cattolicesimo. Come ho accennato, partendo dalla premessa, che se l’Europa aveva avuto un ordine tradizionale, ciò era stato dovuto alla Chiesa cattolica, il Guénon aveva pensato che il ritorno dell’Europa ad un cattolicesimo tradizionalmente integrato (su ciò, si torni a quanto ho accennato parlando, in *Maschera e volto*, dei ritorni al cattolicesimo) rappresenterebbe l’unica base pel risorgere dell’Occidente, pel superamento della crisi del mondo moderno, e in tal senso egli aveva rivolto un appello più o meno esplicito ai rappresentanti di quella tradizione (nella corrispondenza che ebbi con lui, il Guénon doveva però confessare testualmente di aver sentito come un suo dovere fare tale appello, ma che già in anticipo sapeva che esso si sarebbe concluso con un nulla di fatto – e così fu)[329].

Come dissi nella conclusione di *Rivolta*, tale idea non potevo condividerla. A parte il rilevare che il cattolicesimo non ha mai dimostrato un simile potere arginatore e creativo nemmeno presso condizioni materiali e intellettuali infinitamente più propizie presentatesi nel passato, dovevo ricordare ciò per cui lo stesso cattolicesimo, nel processo complessivo, è stato piuttosto uno dei fattori che hanno contribuito al processo disgregativo dell’Occidente: proprio dal carattere precipuo del cristianesimo essendo derivata una frattura esiziale, la devirilizzazione dello spirituale, l’avvento della sacrità sacerdotale con pretese suprematistiche al luogo della sintesi e della centralità primordiali – quindi, per contraccolpo, anche la materializzazione e la sconsacrazione del virile e di tutto il mondo dell’azione. Naturalmente, nel quadro dei problemi considerati in *Rivolta* non rientravano gli aspetti del cattolicesimo valorizzabili in astratto, in sede puramente dottrinale o esoterica, esaminati in *Maschera e volto*. “Chi oggi crede di essere un uomo della Tradizione pel suo rifarsi al semplice cattolicesimo – conclusi dunque nella seconda edizione del libro, dopo il bilancio di nuove esperienze[330] – si ferma invero a mezza strada, non ha sguardo pei primi anelli nella concatenazione delle cause e, soprattutto, pel mondo delle

origini e dei valori assoluti”[331].

L’idea predominante già nella prima edizione del 1934 del libro era perciò che ben difficilmente ci si può attendere altro che il chiudersi, l’esaurirsi di un ciclo. Ciò nondimeno feci cenno ai movimenti che allora in Germania e in Italia sotto certi aspetti, nel dominio più esterno, si presentavano come tentativi di arginamento, nella loro opposizione a democrazia e socialismo, al bolscevismo e alla stessa America, riesumando anche simboli dell’antica tradizione romana o nordica. Chiedevo però: “Fino a che punto in tutto ciò può esservi un principio positivo anche da un punto di vista superiore? Fino a che punto con quei simboli si rievoca veramente una tradizione spirituale autentica, ossia qualcosa che va di là da tutto quel che è materialmente, etnicamente e politicamente condizionato? E fino a che punto essi restano invece al servizio di correnti soltanto politiche, di forze il cui principio e la cui fine cadono nel concetto moderno di nazione, la cui ambizione più alta è la potenza nel senso secolare e illusorio dei tempi ultimi?”[332]. E mentre nel libro si trovavano fin troppi inquadramenti che lasciavano apparire il carattere sospetto di varî aspetti delle correnti in discorso, io accennavo anche al pericolo dovuto al fatto dell’essere, il clima attuale, tale da distorcere e da dare una direzione invertita all’azione anche di simboli e idee d’ordine superiore eventualmente evocati. Anche questa fu una previsione giusta, e io in tale congiuntura potevo vedere in atto uno dei mezzi usati in quella che chiamai la “guerra occulta”: per discreditare e paralizzare, per tal via, tutto ciò che potrebbe servire per una eventuale ricostruzione[333].

Al tempo della prima edizione di *Rivolta* io ritenevo però che si poteva sempre tentare di rafforzare le potenzialità positive presenti nei movimenti politici in discorso, separandole da quelle negative e problematiche. Ciò rientrava in un dominio più contingente, e se io mi applicai, nei limiti delle mie possibilità, a tale còmpito, ciò non fu privo di relazione con la mia disposizione personale da *kshatriya*, che mi spingeva a fare quel che doveva essere fatto senza essere determinato dall’idea del successo o dell’insuccesso. Comunque, le idee di *Rivolta* costituivano lo sfondo e il criterio di misura. Senza compromessi, illusioni e finzioni di sorta, il libro stava a indicare quel che in nessun caso doveva essere perduto di vista in tale azione.

In questo contesto, è da accennare di nuovo al senso effettivo che rivestì l'attività da me svolta in Italia e in Germania a fianco dei movimenti di Destra, sino alla seconda guerra mondiale[334]. Ma per ragioni di continuità dirò prima brevemente di un altro mio libro, uscito presso Laterza nel 1938 col titolo *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*. Esso prese forma come lo sviluppo di una appendice della prima edizione di *Rivolta*. Il libro espone una ricerca intesa a dimostrare la presenza, in seno al Medioevo europeo, di una vena di spiritualità rifacentesi appunto alla tradizione primordiale nel suo aspetto regale, le corrispondenti idee essendo state espresse soprattutto mediante il simbolismo della letteratura cavalleresca, nonché di figure, miti e saghe del "ciclo imperiale". In tale ricerca veniva in risalto la fecondità del "metodo tradizionale" da me seguito: quello di confronti integrativi per giungere all'individuazione di significati di base.

Oggi il pubblico comune sa del Graal solo attraverso il *Parsifal* di Riccardo Wagner, opera in cui i temi di cui si tratta sono stati deformati e sfaldati romanticamente sino all'inverosimile[335].

Erronea è anche, più in generale, l'interpretazione del mistero del Graal come un mistero cristiano[336]. Nella saga, gli elementi cristiani non sono che accessori, secondari e di copertura. Per coglierne l'autentico contenuto, come punto più diretto di riferimento vanno invece assunti anzitutto i temi e i ricordi conservatisi nelle tradizioni celtiche e nordiche in stretta relazione col ciclo di re Artur. In essenza, il Graal simbolizza il principio di una forza trascendente e immortalante connessa con lo stato primordiale e rimasta presente nello stesso periodo della "caduta", dell'involuzione o decadenza. È significativo che in tutti i testi i custodi del Graal o del luogo in cui esso si manifesta non siano dei sacerdoti, ma dei cavalieri, dei guerrieri e, inoltre, che quel luogo venga descritto non come un tempio o una chiesa, bensì come una reggia e come un castello.

Mostrai che il mistero del Graal ha anzitutto un carattere iniziatico (non vagamente mistico): esso è il mistero di una iniziazione guerriera. Però nel contesto predominante delle saghe si aggiunge un motivo specifico, quello che una tale iniziazione *impegna*. Il cavaliere predestinato o vocato che ha ottenuto la visione e i benefici del Graal, o che, come significativamente dicono alcuni

testi, “si è aperta con le armi” la via ad esso, è chiamato ad assolvere un cómpito di restaurazione sotto pena di venire, altrimenti, maledetto. Deve far sì che un re prostrato, decaduto, ferito o solo apparentemente vivo riacquisti la sua forza originaria, ovvero deve assumere lui la funzione regale facendo rifiorire il regno. Nelle saghe, alla virtù del Graal viene spesso attribuita questa particolare, più caratteristica funzionalità. Un tema decisivo, col quale si doveva misurare la vera dignità o vocazione del cavaliere atteso, è il “porre la domanda”: la domanda circa ciò a cui serve il Graal. Spesso nel punto di porre tale domanda, cioè di sentire in modo vivente questa problematica, avviene il miracolo del risveglio, della guarigione e della restaurazione.

Ciò posto, mi parve possibile riferire tale aspetto essenziale della saga anche ad una precisa situazionalità storica, a quella del Medioevo imperiale europeo, tanto da vedere nel tema accennato l’espressione simbolica della speranza e della volontà dell’alto ghibellinismo, in relazione al suo tentativo di rialzare, riorganizzare e unificare l’Occidente nel segno di una imperialità sacrale, di quella che alcuni teologi politici chiamavano la “religione regale di Melchisedek”[337]. La letteratura cavalleresca negli aspetti da me studiati conteneva l’espressione cifrata di tale impulso, il quale aveva agito sia al vertice, nei maggiori sovrani svevi, spesso circondati dalla leggenda, sia in quegli Ordini cavallereschi ascetico-guerrieri che in una certa misura riflettevano il modello della cavalleria del Graal, ma, ciò, in una antitesi più o meno visibile rispetto all’altro polo del mondo medievale, alla Chiesa, con l’opposta tradizione da essa rappresentata e coi suoi tentativi suprematistici (guelfismo). Uno degli episodi culminanti di questa tensione fu da me indicato nella tragedia dell’Ordine dei Templari, nella distruzione di esso[338].

Col tramonto del Medioevo la tradizione affiorata nel ciclo delle saghe ora accennate si ritrasse nuovamente dalle scene della storia. Essa si continuò solo in forme sotterranee, e nel mio libro indicai i gruppi che possono considerarsi, in una certa misura, come gli eredi del Graal: anzitutto i “Fedeli d’Amore”, cioè quei poeti, ai quali appartenne anche Dante, il cui linguaggio erotico aveva avuto spessissimo un significato simbolico e iniziatico (nel periodo in cui io scrissi il libro, ciò era stato messo particolarmente in luce dalle ricerche critiche di Luigi Valli[339]), ma che in pari tempo erano uniti in una organizzazione segreta a

carattere ghibellino decisamente avversa alla Chiesa (forse non priva di relazione con gli stessi Templari); in secondo luogo, la stessa tradizione ermetica, in quanto essa si continuò anche dopo la crisi del Medioevo; infine i Rosacroce (da distinguere nettamente da coloro che, in varie sette recenti, si sono autoattribuiti tale qualifica), misteriosa confraternita che egualmente prospettava una restaurazione dell'Europa e la venuta di un *Imperator*, a porre fine ad ogni usurpazione, ma che alla vigilia di quei trattati di Vestfalia[340] che diedero l'ultimo colpo alla residua autorità del Sacro Romano Impero si rinchiusero di nuovo nel silenzio, rientrarono nell'ombra (simbolicamente: i Rosacroce avrebbero "lasciato" l'Europa)[341].

In questo suo aspetto storico, il libro sul Graal integrava ciò che avevo esposto in sintesi nel capitolo sul Medioevo di *Rivolta*. Il libro è uscito anche in traduzione tedesca nel 1958 presso l'editore O.W. Barth[342] e in una seconda edizione italiana nel 1962 presso la casa editrice Ceschina[343]. A parte alcuni ritocchi, in queste più recenti edizioni è stato aggiunto un capitolo finale che tratta delle origini e del senso della massoneria, in connessione con ciò che ho chiamato l'"inversione del ghibellinismo". Nella massoneria ho indicato il caso di una organizzazione che in origine aveva avuto un carattere iniziatico ma che in séguito, parallelamente al suo politicizzarsi, è passata ad obbedire ad influenze antitradizionali agendo infine come una delle principali forze segrete della sovversione mondiale, già prima della Rivoluzione Francese e poi, in generale, solidarmente con la rivoluzione del Terzo Stato[344]. Il punto essenziale che a me importava mettere in rilievo era che l'opposizione alla Chiesa e al cattolicesimo, la quale nel caso del vero ghibellinismo si giustificava in base alla rivendicazione, da parte dell'Impero, di una autorità egualmente sacrale e trascendente, per via dell'accennata inversione andò a basarsi sull'illuminismo, sul laicismo, su di una "religione dell'umanità" da liberare da ogni sopraordinata autorità, la quale veniva ridotta, in tale quadro, a "tirannide" ed "oscurantismo".

Su di un piano più generale, l'inversione nel trasferire alla semplice ragione umana quel superiore diritto e quella superiore autorità che di fronte ai semplici dogmi religiosi e a verità miticamente date come una "rivelazione" competono esclusivamente all'"illuminato", cioè all'iniziato; da qui, la perversione del significato stesso della parola "illuminismo", che divenne sinonimo di critica

razionalistica distruttiva. Sotto molti aspetti, questo completamento del mio libro e questa messa a punto mi parvero necessarie. Basti pensare che, nel secondo dopoguerra, in Italia e in diverse occasioni ed anche nelle lotte politiche in clima di “democrazia” si riaffacciò il termine “ghibellinismo” usato in modo inverosimilmente distorto: come designazione della affermazione del diritto sovrano dello Stato laico e aconfessionale di contro al clericalismo. Nel mio successivo libro *Gli uomini e le rovine* dovevo tornare a denunciare una tale falsificazione e un tale equivoco[345].

In relazione all’accennata trasformazione interna involutiva della massoneria, mentre risiedevo a Vienna, essendo stato possibile avere a disposizione, grazie a circostanze eccezionali, un prezioso materiale difficilmente accessibile, mi ero proposto di scrivere un libro sulla *Storia segreta delle società segrete*. Un tale progetto non poté però essere realizzato[346].

Bibliografia

Su Esiodo:

Esiodo, *Opere*, Einaudi, Torino 1998.

– *Le opere e i giorni*, Garzanti, Milano 1985.

Sull'*Edda*:

Il canzoniere eddico, Garzanti, Milano 2009.

Snorri Sturluson, *Edda*, Adelphi, Milano 1975.

Sulla fine del ciclo:

Julius Evola, *Appendice sull'"Età oscura"*, in *Rivolta contro il mondo moderno*, con un saggio introduttivo di Claudio Risé, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

– *Il ciclo si chiude. Americanismo e bolscevismo 1929-1969*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1991.

Gaston Georgel, *Le quattro età dell'umanità*, Il Cerchio, Rimini 1981.

René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, trad. di Julius Evola, Edizioni Mediterranee, Roma 1972.

Sulla massoneria ed Evola:

Alberto Cesare Ambesi, *Gli avversari della massoneria e la "politica" massonica*, in *Storia della Massoneria*, De Vecchi, Milano 1971.

Salvatore Farina, *Il libro completo dei riti massonici*, Gherardo Casini, Roma 2009.

René Guénon, *Studi sulla massoneria*, Gherardo Casini, Roma 2010.

Aldo A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani, Milano 2001.

– *Affari massonici*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

– *Julius Evola e la massoneria: alla ricerca della tradizione perduta*, in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su J. Evola*, a cura di Mario Bernardi Guardi e Marco Rossi, Pellicani, Roma 1995.

Fabio Venzi, *Julius Evola e la Libera Muratoria*, Settimo Sigillo, Roma 2010.

Sul Graal:

Franco Cardini, *Graal fra mito e leggenda*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Louis Charbonneau-Lassay, *Il Santo Graal*, Il Cerchio, Rimini 1995.

Robert L. John, *Dante templare: una nuova interpretazione della Divina Commedia*, Hoepli, Milano 1987.

Luciano Pirrotta, *Il Graal e il Medioevo secondo Evola*, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

Mario Polia, *Il mistero imperiale del Graal*, Il Cerchio, Rimini 2007.

Roberto Volterri, *I mille volti del Graal*, SugarCo, Milano 2005.

Francesco Zambon, *La cristianissima coppa*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione,* cit.

<u>Sui Templari</u>:

Malcolm Barber, *La storia dei Templari*, Piemme, Milano 2005.

Franco Cardini, *I Templari*, Giunti, Firenze 2010.

– *Templari e templarismo. Storia, mito, menzogne*, Il Cerchio, Rimini 2005.

Alain Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei Templari*, Garzanti, Milano 1996.

Mario Arturo Iannaccone, *Templari, il martirio della memoria – mitologia dei cavalieri del tempio*, Sugarco, Milano 2005.

Karen Ralls, *I Templari e il Graal*, Edizioni Mediterranee, Roma 2004.

<u>Sui RosaCroce</u>:

Johann Valentin Andreae, *Le nozze chimiche di Christian Rosenkreutz*, SE, Milano 2006.

Paul Arnold, *Storia dei Rosacroce*, Bompiani, Milano 2000.

Jean Pierre Bayard, *Storia dei rosacroce – Manifesti Rosacroce*, Edizioni Mediterranee, Roma 1990.

Paul Sédir, *Il segreto dei RosaCroce: storia e dottrina*, Gherardo Casini, Roma 2011.

Frances A. Yates, *L'Illuminismo dei RosaCroce*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Sui Fedeli d'Amore:

Andrea Bertolini, *Dante e i Fedeli d'Amore. Il percorso iniziatico nella Divina Commedia alla luce degli insegnamenti della quarta via*, Jubal, Cervignano del Friuli 2004.

Domenico Lancianise, *I Templari, Dante e i Fedeli d'Amore,* Cenacolo Pitagorico Adytum, Lavarone 2013.

Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"*, Firenze Libri, Firenze 2008.

Su Evola nella RSI e l'incidente di Vienna: Gianfranco de Turris, *Un tradizionalista nella RSI. Julius Evola 1943-1945*, in *Nuova Storia Contemporanea*, n. 2, settembre-dicembre 1998.

Renato Del Ponte, *"Quel treno per Vienna…"*, in *Arthos*, nuova serie, n. 11, 2003.

Lino Marinello, *Una lettera di Concetta Mangiapane*, in *Studi Evoliani 1998,* Fondazione J. Evola, Roma 1999.

Fabio Venzi, *Julius Evola e la Libera Muratoria*, cit.

DOCUMENTI

Prefazione alla prima edizione (1934)

Questa nota – anonima, ma scritta evidentemente dallo stesso autore – a Rivolta contro il mondo moderno *ha il chiaro scopo di prevenire critiche da parte del Regime. Il fatto che sia indicata con i numeri romani e posta prima dell'indice, suscita il sospetto che sia stata inserita poco prima della stampa del libro.*

Benché la presente opera si ponga essenzialmente sopra un piano di pura dottrina, pure, se non dal punto di vista dell'Autore, almeno da quello dell'Editore, non può non porsi il problema di quel che può significare il suo apparire in una nazione che, come l'Italia fascista, intende organizzare ogni forza intorno ad una unica direzione ricostruttrice. D'altra parte, è inutile disconoscere che molti di coloro che comunemente "fanno la critica" sono persone, le quali in un libro serio di massima guardano soltanto l'introduzione e la conclusione; che non di rado si lasciano colpire da qualche frase staccata; in ogni caso, che non possono aver troppa familiarità col piano inconsueto e tecnico a cui si è tenuto

chi scrive. Infine, in certi ambienti, e non certo a loro onore, attraverso gli espedienti di alcuni suoi avversari si sono formati intorno al nome dell'Autore dei curiosi "complessi", fatti di pure immaginazioni e di piene incomprensioni del suo pensiero. Per tutto questo, premettere qualche parola sullo spirito della presente opera non sarà male.

Come il titolo stesso lo dice, si tratta di un libro decisamente reazionario. Una reazione che peraltro sorge alla difesa di valori di virile spiritualità, di dignità aristocratica, di impero. In tal senso, tutto un mondo vien tratto dal passato delle più luminose tradizioni (essenzialmente dal passato ariano e romano) e contrapposto al mondo moderno – ed è a quel mondo che potrebbe dare il più integrale punto di riferimento per una ricostruzione di là dalle barbarie bolscevico-americana, di là dal livellamento materialistico e invidualistico, di là dall'ateismo della plebe scettrata e coronata e dal razionalismo e "umanismo" della cultura profana dei tempi ultimi.

Nella misura in cui anche il Fascismo si ponga contro tutto ciò, la presente opera non può non trovarsi sulla direzione stessa della Rivoluzione: e nel suo conferire, fra l'altro, tutta la sua potenza al simbolo della antica romanità e alle istituzioni e alle visioni di una civiltà virile e sacrale, gerarchica e veramente universale, essa non può che contribuire a quanto, nello stesso senso, oggi, sul piano dovuto, il Fascismo afferma o realizza.

Tuttavia in quest'opera vi è qualcosa, che forse potrà allarmare qualcuno: la concezione antievoluzionistica della storia ultima come discesa, caduta. Si ha forse a che fare con qualcuno dei cosidetti "sinistri profeti del futuro"? V'è da intendersi. Anzitutto l'Autore non intende esporre un punto di vista personale, bensì ciò che gli risulta dalla pura considerazione dei fatti, e che quindi non avrebbe interesse a sostenere ancora non appena qualcuno potesse mostrargli oggettivamente che le cose stanno in altro modo. In più, la dottrina della regressione non si presenta qui – come nel caso dello Spengler o di altri – come una nuova ipotesi filosofica, ma come una verità che il mondo tradizionale ebbe sempre in proprio e che esso sempre impersonalmente riconobbe. Infine, detta dottrina non è sinonimo di fatalismo – e vale solo in relazione a punti di riferimento così assoluti e a distanze storiche così vaste, che chi oggi, in un

dominio immediato e concreto d’azione, professa un ottimismo fattivo, non può, né deve, esserne impressionato, più che non, per esempio, dalla teoria fisica della degradazione dell’energia.

Quanto agli altri, essi possono facilmente riconoscere che solo dopo aver il coraggio di vedere si può agire in senso superiore, e che una vocazione eroica preferisce il tragico e il duro ad ogni ottimistica illusione tranquillizzatrice. Nei riguardi del destino politico e sociale di una nazione moderna il Fascismo sta sicuramente compiendo un ammirabile ciclo ricostruttivo. Già in molte occasioni, e non da oggi o da ieri, l’Autore ha avuto da esprimersi inequivocabilmente in proposito. Ora, si tratta di vedere se la Rivoluzione passerà oltre, affrontando quei destini e quei ben più ardui compiti di rinnovamento, che possono conferire il più alto significato alla vocazione fascista di romana universalità. Ma allora non vi è campo per soste e per ottimismi, e lo stesso legittimo orgoglio per quanto si è fatto può trasmutarsi in un fattore di impietramento. Con nuova serietà bisogna farsi a nuovi orizzonti, scrutando sino in fondo, arditamente, ciò che è caduta dell’uomo occidentale, l’origine di essa, le forze che ad essa posson porre fine.

La presente opera, intesa appunto a individuare le radici della decadenza moderna nelle loro origini più remote e insospettate e a far sentire in pari tempo quel che sempre e ovunque valse come visione della vita e della supervita ad una umanità integrale, può anche non esser all’altezza del suo compito. Ciò vorrà dire che altri dovranno assumerlo: poiché qui si ha una premessa imprescindibile per chi abbia una fede superiore, tanto da credere che nella rivoluzione fascista, più che non in un qualsiasi altro fenomeno dei tempi nostri, sia il preludio di una rivoluzione integrale, cioè di una vera “rivolta contro il mondo moderno”.

[Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Bocca, Milano 1934, pp. VII-IX]

Rivolta contro il mondo moderno (1937), di Filippo burzio

Filippo Burzio (1891-1948), scrittore, studioso e giornalista, fu direttore de La Stampa *di Torino nel 1943 e nel 1945-1948. Sentì profondamente il valore delle grandi personalità (i "demiurghi"), la funzione dei quali teorizzò in una serie di volumi.*

Quando uno scrittore pone, ad epigrafe del capitolo conclusivo del proprio libro fondamentale[347], le seguenti parole del de Maistre: "*Bisogna tenersi pronti ad un avvenimento immenso nell'ordine divino, verso il quale marciamo con velocità accelerata*" – e questo scrittore ha la serietà di Evola, ci si può attendere che il suo libro non dica cose banali. Evola sta svolgendo e popolarizzando ormai da anni, dalla pagina filosofica quindicinale di *Regime fascista*[348] intorno al quale si raccoglie tutto un gruppo di scrittori[349], un'attività, che si concretò dapprima in difficili libri e in riviste per ristretti cenacoli: e tale attività, col pensiero che la informa, mi sembrano tra i più singolari e significativi dell'ora presente.

Dire ch'essa rappresenti un indirizzo affine, sotto qualche aspetto, al Nazismo (allo stesso modo che, al polo opposto, l'atteggiamento delle riviste giovanili romane: *Saggiatore*, *Oggi*, *Cantiere* può definirsi più o meno filo-bolscevico) non è che un semplice schematizzare.

Vediamo qualche spunto del pensiero di Evola. Sua tesi fondamentale è la negazione dell'idea di evoluzione e di progresso; è, anzi, il concetto opposto, cioè "la natura decadente del mondo moderno... nulla ci appare assurdo come l'idea del progresso, col suo corollario, la preminenza della civiltà moderna".

Opposta ad essa, la civiltà “tradizionale”: “Per comprendere sia lo spirito tradizionale che il mondo moderno in quanto negazione di esso, bisogna partire dall’insegnamento circa le due nature. Vi è un ordine fisico e vi è un ordine metafisico. Vi è la natura mortale e vi è la natura degli immortali. Vi è la regione superiore dell’‘essere’ e vi è quella infera del ‘divinire’. Vi è un visibile e un tangibile e, prima e di là da esso, vi è un invisibile e un intangibile, quale sopramondo, principio di vita vera... Il mondo tradizionale conobbe questi due grandi poli dell’esistenza, e le vie che dall’uno conducono all’altro. Conobbe la spiritualità come ciò che sta di là sia da vita che da morte. Conobbe che l’esistenza esterna è nulla, se non è un’approssimazione verso il sopramondo... Il mondo tradizionale conobbe la Divinità Regale. Conobbe l’atto del transito: l’Iniziazione – le due grandi vie dell’approssimazione: l’Azione eroica e la Contemplazione – la meditazione: il Rito – il grande sostegno: la Legge tradizionale, la Casta – il simbolo terreno: l’Impero”.

Vi rendete ben conto di quel che significhi tutto questo? Il fatto, cioè, che questo linguaggio inaudito (voglio propriamente dire: non ho più udito da secoli, o da millenni) sia contemporaneo del bolscevismo? E fino a quel punto (appoggiato più o meno alla forza del Nazismo, e ad altre), esso illumini di cruda luce le antitesi e le profondità abissali del nostro tempo? Né crediate si tratti di mera “religiosità” o di flebile “legittimismo”, ché vuol essere invece l’eco di cose immensamente più profonde ed antiche: “Imperialismo pagano” è infatti il nome che gli dà il suo stesso autore[350].

In lungo dunque di “evoluzione” e di “progresso”, Evola scorge la decadenza dal mondo tradizionale al moderno come crescente oblio della vera spiritualità, perdita di contatto col sovrannaturale, caduta sempre più accelerata nel “tempo” e nella idolatria della “storia”. Né è cosa di ieri. “Le prime forze di decadenza in senso moderno avrebbero cominciato a manifestarsi fra l’VIII e il VI secolo a.C... Un secondo e più visibile momento di decadenza si ha con la caduta dell’Impero Romano e coll’avvento del Cristianesimo”. Poi, una ripresa di civiltà tradizionale, nordico-ariana, col medioevo feudale, imperiale, cavalleresco, ghibellino: “Una terza fase si inizia infine al tramonto del mondo feudo-imperiale, giungendo al punto decisivo con l’Umanesimo e con la Riforma... Da allora in poi, il processo sarà sempre più rapido, risolutivo,

universale”. Con ultime fasi, e con aspetti sempre più catastrofici, ecco, dopo la società capitalistico-borghese, la Russia e l’America. Sgretolandosi con l’ultima guerra il blocco tradizionalistico dell’Europa centrale, “noi vediamo che le forze volte a travolgere le ultime dighe si centralizzano in due fuochi precisi... ad Oriente è la Russia, ad Occidente è l’America... È cosa nota che la verità centrale del bolscevismo sia l’*uomo collettivo*, la distruzione, nell’uomo, di tutto ciò che può costituirgli un interesse disgiunto dal punto collettivo... Se la Russia sovietica ravvisa, secondo la parola di Lenin, nel mondo romano-germanico *il maggiore ostacolo per l’avvento dell’uomo nuovo*, essa vede invece nell’America una specie di terra promessa... Nella grandezza smarrente delle metropoli americane il singolo – ‘nomade dell’asfalto’ – realizza la sua infinita nullità dinanzi alla quantità immensa, ai gruppi, ai *trust* e agli *standard* onnipotenti; alle selve tentacolari di grattacieli e di fabbriche... in tutto ciò il collettivo si manifesta ancor di più, in una forma ancor più senza volto che non nella tirannide asiatica del regime sovietico”.

Queste ultime citazioni in cui si conferma quanto, per mio conto, vado sostenendo da anni, mostrano uno dei punti essenziali del mio accordo con Evola. Né è esso il solo – però tale accordo non sembra estendersi oltre certi limiti. La mia difesa della personalità è umanistica (sia pure spiritualistica, alla Goethe e alla Bergson): ed Evola invece condanna l’umanismo come una delle forme già progredite ed irrimediabili di decadenza dall’idea tradizionale: “L’individualismo moderno è la prima faccia dell’umanismo... Individualismo, come pretesa prevaricatrice di un Io, che è semplicemente quello mortale del corpo... Con la rivolta dell’individuo, ogni coscienza del sopramondo è perduta. Allora resta come certa la sola visione materiale del mondo... Alla scienza si deve la profanazione sistematica dei due domini dell’azione e della contemplazione presso allo scatenamento della plebe sui mercati d’Europa”.

Quanto ci sarebbe da dire su tutto questo! In un intelligentissimo articolo dedicato tempo fa alla mia concezione del “demiurgo”, Evola gli ha rimproverato precisamente il suo umanesimo, consigliandogli di andare oltre, d’“indirizzarsi alla realizzazione di forme effettivamente super-personali, di tendere ad una rinascita in una supervita”. Gli ha consigliato cioè, in parole povere, di tendere a farsi Dio. Il che era stato già una aspirazione di Papini[351].

Ora, in Evola la cosa è diversa, né io sono così sciocco da pigliare alla leggera, o da fraintendere, quel che egli vuol dire. Rispondo solo, per ora, alcune parole. Io considero il suo pensiero, e il movimento cui esso dà luogo, come una cosa non solo significativa del nostro tempo, ma seria e importante, e vi simpatizzo sotto più di un aspetto: affine, nel suo carattere di "spiritualità eroica", a quanto v'ha di meglio nel Nazismo "ghibellino" (quello, per intenderci, che richiama gl'ideali guerrieri ed ascetici dell'Ordine teutonico); accolto nello stesso seno del Fascismo come uno dei suoi orientamenti possibili – io ravviso in tutto ciò un sintomo di confortante ripresa dell'Occidente, un'alta possibilità di difesa dalla marea e dal disonore del materialismo russo-americano. Lasciando da parte la questione metafisica – sul terreno storico un ideale ci unisce: la Cavalleria; ma la Cavalleria non era solo bellicosità, era anche generosità e pietà: in essa si realizzava veramente quella "sintesi cristiana", di cui ha ben parlato Giuseppe Piazza nei suoi studi critici sopra il Nazismo[352]. Ora questo punto voi lo dimenticate. Non solo di eroismo, ma anche di bontà, di generosità, di pietà il mondo contemporaneo ha bisogno come del pane: se no, fra poco esso diventerà inabitabile, l'atmosfera sociale irrespirabile. Si può essere eroici insieme e pietosi, coraggiosi ed umani, volitivi senz'avere sempre l'insulto sulle labbra e la bava alla bocca. Ecco la sintesi cui mira il demiurgo. Del resto, se essa non si realizzerà, penseranno fra poco gli scatenamenti di tutti contro tutti a darci retrospettivamente ragione. Bisogna finirla con questa feroce antitesi di una nietzschiana *morale di signori* opposta a una pretesa cristiana *morale di schiavi*: il fenomeno cavalleresco è là per mostrarci la sintesi. A questa, il demiurgo aggiunge poi ancora, per suo conto, due sublimi ingredienti: la *poesia*, per trasfigurare magicamente la vita (senza menomamente "eluderla", come teme Evola); la *scienza*, per dominar la natura. Così munito (e senza escludere la possibilità di altre armi), il demiurgo ha qualche speranza di non venir messo completamento da parte, nel giorno della assunzione eroica e del giudizio divino.

Filippo Burzio

[Filippo Burzio, *Uomini, Paesi, Idee*, Bompiani, Milano 1937, pp. 247-253]

Il mondo è piombato in una "età oscura" (1954), di Julius Evola

È più o meno noto che mentre l'uomo moderno ha creduto e, in parte, tuttora crede al mito dell'evoluzione, le civiltà antiche quasi senza eccezione e perfino le popolazioni selvagge riconobbero invece l'involuzione, il graduale decadere dell'uomo da uno stato primordiale concepito non come un passato semiscimmiesco ma come quello di un'alta spiritualità.

La forma a noi più nota di tale insegnamento è il mito di Esiodo circa le quattro età del mondo – dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro – le quali corrispondono a gradi successivi dell'accennata discesa o decadenza. Del tutto analogo è l'insegnamento indù circa gli *yuga*, cicli complessivi e successivi che sono egualmente in numero di quattro e che da una "età dell'essere" o "della verità" – *satya-yuga* – vanno fino ad una "età oscura" – *kali-yuga*. Secondo tali tradizioni, i tempi attuali corrispondono all'epicentro proprio di quest'ultimo: noi ci troveremmo nel bel mezzo dell'"età oscura".

Benché la formulazione di tali teorie sia antichissima, di fatto i caratteri previsti per l'"età oscura" corrispondono in modo abbastanza sconcertante alle caratteristiche generali dei tempi nostri. Se ne può giudicare da alcuni passi che traiamo dal *Vishnu-purâna*, testo che ci ha conservato gran parte del tesoro delle antiche tradizioni e degli antichi miti dell'India. Noi ci siamo limitati ad

aggiungere, fra parentesi, alcune delucidazioni e sottolineare le corrispondenze più evidenti.

Per incominciare:

“Razze di servi, di senza-casta e di barbari si impadroniranno delle rive della terra indù [...] I capi che regneranno sulla terra, come nature violente si impadroniranno dei beni dei loro soggetti. Limitati, nella loro potenza, la maggior parte di essi sorgerà e precipiterà rapidamente. Breve sarà la loro vita, insaziabili i loro desideri, ed essi quasi ignoreranno che cosa sia pietà. I popoli dei vari paesi, ad essi mescolandosi, ne seguiranno l’esempio”.

Si tratta di quelle nuove invasioni barbariche con conseguente immissione del *virus* del materialismo e della selvaggia volontà di potenza propria all’Occidente moderno in civiltà ancora fedeli a millenarie, sacre tradizioni. Tale processo, come si sa, in Asia è in pieno sviluppo.

“La casta predominante sarà quella dei servi [*epoca proletario-socialista: comunismo*]. Coloro che posseggono diserteranno agricoltura e commercio e trarranno da vivere facendosi servi o esercitando professioni meccaniche [*proletarizzazione, industrializzazione*]. I capi, invece di proteggere i loro sudditi, li spoglieranno e sotto pretesti fiscali ruberanno le proprietà alla casta dei mercati [*crisi della proprietà privata e del capitalismo, statizzazione comunista della proprietà*]”.

“La sanità [*interiore*] e la legge [*conforme alla propria natura*] diminuiranno di giorno in giorno finché il mondo sarà completamente pervertito. Solo gli averi conferiranno il rango. Solo movente della devozione sarà la preoccupazione per la salute fisica, solo legame tra i sessi sarà il piacere, sola via al successo nelle competizioni sarà la frode”. “La terra sarà venerata solo per i suoi tesori minerali [*industrializzazione ad oltranza, morte della religione della terra*]”. “Le vesti sacerdotali terranno il luogo della dignitià del sacerdote”. “La debolezza sarà la sola causa dell’obbedire [*fine degli antichi rapporti di lealismo e di onore*]”. “La

razza sarà incapace di produrre nascite divine”.

“Deviati da miscredenti, gli uomini si chiederanno insolentemente: ‘Che autorità hanno i testi tradizionali? Ma che sono questi dèi, che è la casta detentrice dell’autorità spirituale (*brâhamana*)?’”. “Il rispetto per le caste, per l’ordine sociale e per le istituzioni [*tradizionali*] verrà meno nell’età oscura”. “I matrimoni in questa età cesseranno di esser un rito e le regole connettenti un discepolo ad un Maestro spirituale non avranno più forza. Si penserà che chiunque per qualunque via possa raggiungere lo stato dei rigenerati [*è il livello democratizzante delle pretese moderne alla spiritualità*] e gli atti di devozione che potranno ancora essere eseguiti non produrranno più alcun risultato”. “Ogni ordine di vita sarà uguale promiscuamente per tutti [*conformismo, standardizzazione*]”. “Colui che distribuirà più danaro sarà signore degli uomini e la discendenza familiare cesserà di esser un titolo di preminenza [*superamento della nobiltà tradizionale*]”. “Gli uomini concentreranno i loro interessi sull’acqusizione, anche se disonesta, della ricchezza”. “Ogni specie d’uomo si immaginerà di essere pari ad un *brâhmana* [*pretese prevaricatrici della libera cultura accademica; arroganza della ignoranza*]. La gente quanto mai avrà terrore della morte e paventerà l’indigenza; solo per questo conserverà forma [*un’apparenza*] di culto”.

“Le donne non seguiranno il volere dei mariti o dei genitori. Saranno egoiste, abiette, discentrate, mentitrici – e sarà a dei dissoluti che si attaccheranno. Esse diverranno semplicemente oggetto di soddisfacimento sessuale”.

“L’empietà prevarrà fra gli uomini deviati dall’eresia e, di conseguenza, la durata della loro vita sarà più breve”.

Se l’attualità di tale profezia del *Vishnu-purâna* ha tratti difficilmente contestabili, per il significato complessivo di essa bisognerebbe aver un senso del punto di riferimento, ossia di ciò che sarebbero state le origini, lo stato da cui via via l’umanità sarebbe decaduta. Ma che significato oggi potrebbero avere, per i più, termini come “età dell’essere” e “età dell’oro”? Purtroppo si ridurranno a semplici, vuote reminiscenze mitologico-letterarie.

Nel testo in quistione varrebbe la pena di notare due motivi ulteriori che mitigano alquanto le tetre prospettive della “età oscura”. Vi accenneremo soltanto. Il primo è l’idea che chi, essendo nato nel *kali-yuga*, malgrado tutto sa riconoscere i veri valori e la vera legge raccoglierà frutti sovrannaturali difficilmente raggiungibili in tempi più facili. “Pessimismo eroico” – direbbe un Nietzsche, e questa idea non è estranea allo stesso cristianesimo. Il secondo punto è che lo stesso *kali-yuga*, per rientrare in uno sviluppo ciclico cosmico più vasto, avrà esso stesso una fine. Per via di un fatto non semplicemente umano si produrrà un mutamento generale. Ne seguirà una specie di rigenerazione, un nuovo principio.

Speriamo che sia così: e soprattutto che, prima, non si debba giungere proprio sino in fondo alla china, con le delizie che l’“èra atomica” ci riserva.

Julius Evola

[*Roma*, 14 gennaio 1954]

10. L'azione in Germania e la "Dottrina del risveglio"

Passando all'attività da me svolta fino alla seconda guerra mondiale in margine alle forze politiche allora predominanti, si sarebbe pensato che in Italia *Rivolta* avrebbe potuto fornire le basi dottrinali ad una seria corrente tradizionalista di Destra dotata di forza veramente rivoluzionaria (o, per dir meglio, controrivoluzionaria). Invece nulla di simile si verificò. Il libro non fu quasi affatto notato[353]; tutto l'insieme delle idee e degli orizzonti che in esso erano stati messi in luce apparve esulare completamente dalla mentalità dei "gerarchi" e di coloro che si erano accordati al fascismo – per non parlare della solita intellettualità dilettantesca o accademica che, presso ad una adesione conformistica al regime di allora, controllava in chiuse cricche la cultura e la stampa italiana. Le uniche velleità di un pensiero "tradizionale" esistenti in quel periodo erano a fondo borghese-cattolico, si legavano soprattutto alla componente ex-"nazionalista" del fascismo, erano caratterizzate da ristrettissimi orizzonti e da un antipatico settarismo. Per cui, fino al periodo dell'"Asse"[354] la mia attività si limitò a quella svolta quale direttore della pagina speciale del giornale di Farinacci, di cui ho già detto, oltre ad articoli, saggi o recensioni, essi stessi notati solo in ambienti ristretti. Così è una pura fantasticheria ciò che è stato scritto in alcuni libri francesi recenti, ossia che io sia stato il "consigliere di Mussolini" (W. Gerson)[355] o addirittura "la eminenza grigia del Duce" (E. Antébi)[356] – fra l'altro, io non ebbi un contatto personale con Mussolini che nel 1942, in occasione del rivolgimento "razzista" del fascismo, come dirò più oltre[357]. Invece, è conforme a verità l'assunzione di quegli autori, che io avevo proposto una interpretazione "esoterica" della romanità e dei suoi simboli; ma ad essa non si prestò nessuna attenzione, come ho accennato parlando del mio *Imperialismo pagano*.

Le cose andarono diversamente in Germania, per via di un suolo e di precedenti storici assai diversi. Mentre in Italia non esistevano quasi affatto resti di una civiltà e società gerarchicamente ordinate, in Germania e, in genere, nell'Europa centrale alcune forze della precedente tradizione e dei precedenti regimi erano ancora vive e controllavano una parte delle strutture politico-sociali. A parte la

tradizione prussiana come forza formatrice, si trattava di una nobiltà che manteneva molte posizioni come classe politica, nell'esercito, nell'alta burocrazia, nella diplomazia, nella proprietà terriera (in relazione con gli *Junker*), in parte nella stessa industria. Inoltre, vi erano stati varî scrittori – Moller van der Bruck, H. Blüher, E. Jünger, von Salomon, ecc.[358] – la cui corrente, non disgiunta dal combattentismo e dal lealismo monarchico, nel primo dopoguerra era stata designata come quella di una "rivoluzione conservatrice". Quando il nazionalsocialismo salì al potere, una parte di queste forze si associò ad esso divenendone una componente importante, però non senza mantenere una precisa distanza, essendo evidenti, per questi elementi conservatori, molti lati sospetti e pericolosi, populisti, plebei e fanatici dell'hitlerismo. Dati gli insperati successi delle iniziative del dittatore tedesco nel campo nazionale e internazionale, queste riserve si tradussero però in una opposizione solo all'intervenire di successive situazioni critiche. Prima di ciò, si trattava piuttosto di tenere le linee, in attesa di agire adeguatamente partendo dalla base provvisoria e imperfetta costituita dallo Stato nazionalsocialista, dal Terzo Reich, in quanto esso aveva assolto alcuni còmpiti preliminari, eliminando socialismo, comunismo e democrazia, e aveva anche cercato di riprendere alcuni principî della precedente tradizione.

Come ho accennato, già l'edizione tedesca del mio *Imperialismo pagano*[359], dove le idee di base erano state staccate dai riferimenti italiani, aveva fatto conoscere il mio nome in Germania, soprattutto negli ambienti ora indicati. Nel 1934 feci il mio primo viaggio nel nord, per tenere una conferenza in una università di Berlino, una seconda conferenza a Brema nel quadro di un convegno internazionale di studi nordici (il secondo *Nordisches Thing*, promosso da Roselius[360]) e, cosa più importante di tutto, un discorso per un gruppo ristretto dell'*Herrenklub* di Berlino, il circolo della nobiltà tedesca conservatrice la cui parte di rilievo nella politica tedesca più recente è bene nota. Qui trovai il mio ambiente naturale. Da allora, si stabilì una cordiale e feconda amicizia fra me e il presidente del circolo, barone Heinrich von Gleichen[361]. Le idee da me difese trovarono un suolo adatto per essere comprese e valutate. E quella fu anche la base per una mia attività in Germania, in séguito ad una convergenza di interessi e di finalità.

Nel 1935 usciva presso una nota casa editrice di Stoccarda, la Deutsche Verlags-Anstalt, l'edizione tedesca di *Rivolta contro il mondo moderno*, che subito mi assicurò un posto di primo piano fra gli scrittori europei conosciuti in Germania[362]. Per esempio, Gottfried Benn ebbe a scrivere: "Un'opera la cui importanza eccezionale apparirà chiara negli anni che vengono. Chi la legge, si sentirà trasformato e guarderà l'Europa con un diverso sguardo"[363]. Altri scrisse: "Più che l'opera principale dello Spengler italiano, chiamerei questa il caposaldo del pensiero aristocratico e tradizionale europeo". Analogamente J. Von Kempski: "Come si vede, è un mondo del tutto aristocratico di una superiore, severa spiritualità quello che, secondo la dottrina di questo scrittore italiano, viene evocato da tempi primordiali per nulla nebulosi, ma risplendenti, che col suo contenuto spirituale originario sovrasta la nostra età oscura e incita alla riconquista di un mondo e di una civiltà da uomini non spezzati". W. Stapel, direttore della rivista *Deutsches Volskstum*: "Evola espone le sue idee in un modo che vi trascina. Vi sono luoghi di una forza magica, nel suo libro". F. Everling, già deputato monarchico al Reichstag, personalità assai vicina a Guglielmo II: "Ciò che in questo libro avvince è il rigore con cui idee, rifacentisi alla preistoria indoeuropea, riportano sulle vie del *Sacrum Imperium*. È inoltre lo stile signorile del pensiero, sempre consapevole e mai autocompiacentesi – in una parola, l'elemento aristocratico che in questo libro viene in risalto come ben raramente altrove". Varî altri critici si espressero più o meno negli stessi termini.

Nulla di simile era stato scritto, né doveva essere scritto, nella nazione dove mi sono trovato a nascere. Come ho detto, in Italia ieri come oggi il libro per la "cultura ufficiale" è valso più o meno come inesistente.

Circa la Germania di allora, sarà anche opportuno precisare in quale contesto la mia opera fu utilizzata. Come straniero di una nazione amica, godevo di una specie di immunità; mi era dato dire cose e affermare idee in un modo, che in regime nazista ad un Tedesco sarebbe riuscito difficile o impossibile, a meno di voler rischiare il campo di concentramento. Si trattava di idee che potevano rettificare il movimento politico venuto al potere, rafforzandone le potenzialità positive, combattendone quelle negative. Come si sa, il termine Terzo Reich non fu Hitler a inventarlo; egli l'aveva ripreso proprio dagli scrittori della "rivoluzione conservatrice"[364], i quali però ad esso avevano dato un contenuto

spirituale e tradizionale, con riferimento ad un ordine di idee non dissimile da quello da me difeso: tanto che alcuni di quegli scrittori, passati all'opposizione, nell'uso nazista dello stesso termine e dello stesso simbolo dovevano vedere una usurpazione contaminatrice. Per un fronte segreto della Destra si trattava di orientarsi gradatamente verso l'idea originaria, e in ciò, come dottrina il mio contributo poteva essere utile. In via di principio, alcune altre idee fatte valere dal nazionalsocialismo potevano rientrare nello stesso quadro e servire da base: soprattutto l'*Ordensstaatsgedanke*, cioè l'ideale di uno Stato retto non da una qualche "classe dirigente" democratica, bensì da un *Ordine*, da una *élite* formata da una idea, da una tradizione, da una severa disciplina, da un medesimo stile di vita[365]. Ma qui vi era anche da affrontare il cosiddetto "razzismo" e si presentava il còmpito di rettificare le esigenze che in Germania avevano alimentato questa tendenza, spesso su di un piano più che problematico[366].

Su quest'ultimo punto, dirò fra poco. Dunque fu in tale quadro e su tale direzione che io in Europa centrale svolsi fino al periodo della seconda guerra mondiale una attività, oltre che con gli scritti indicati, con conferenze e attraverso contatti vari. Ho detto "Europa centrale", perché un suolo assai fecondo era anche presentato da Vienna, dove spesso trascorsi l'inverno, e dove entrai in relazione con esponenti della Destra e dell'antica aristocrazia, inoltre col gruppo facente capo al filosofo Othmar Spann, agente sulla stessa linea[367]. Qui vi fu una mia stretta collaborazione col principe K.A. Rohan, che disponeva di una importante rete di relazioni[368].

Si affacciò anche l'idea, ben vista dagli accennati ambienti, di coordinare gli elementi che nell'Europa in genere potevano rappresentare in una qualche misura il pensiero tradizionale sul piano politico-culturale. È a tal fine, per prendere contatti adeguati, che intorno al 1936 intrapresi alcuni viaggi in Europa. In uno di essi, in Romania, feci la conoscenza personale di Cornelio Codreanu, il capo della Guardia di Ferro romena, una delle figure più degne e spiritualmente orientate che io abbia incontrato nei movimenti nazionali del tempo[369]. A Bucarest conobbi anche Mircea Eliade, che dopo la guerra doveva acquistare una notorietà per molte opere di storia delle religioni, e col quale sono rimasto tuttora in contatto. A quel tempo egli faceva parte dell'ambiente di Codreanu, e aveva già seguito l'attività del "Gruppo di Ur"[370].

Il periodo dell'Asse avrebbe dovuto rappresentare per me un periodo di alta congiuntura, dato che io sempre avevo auspicato "ghibellinamente" l'incontro integrativo della romanità con la germanicità e avevo proposto già da anni il "mito delle due Aquile"[371] come punto di partenza per una possibile ricostruzione europea. Ma per quel che riguarda l'Italia, non ne fu nulla, a causa dell'ottuso sistema delle cricche ufficiose che vi prosperavano e che sabotavano sistematicamente ogni iniziativa viva. Si giunse fino al paradosso che negli scambi culturali con la Germania le "gerarchie" utilizzassero perfino cattolici settari dai notissimi sentimenti anti-germanici, quali ad esempio Guido Manacorda (autore di un libro, *La selva e il tempio*, nel quale lo spirito del germanesimo veniva falsificato fino all'inverosimile)[372]. Fu col più grande dispetto che ambienti del genere videro che io venivo invitato per conferenze e incontri in Germania e che in tale paese trovavo riconoscimento, senza essere uno degli elementi da essi designati e "autorizzati". In un caso, si tentò perfino di impedire un mio viaggio ostacolando la concessione del visto al mio passaporto. Dovette intervenire personalmente Mussolini, quando venne a sapere di tali intrighi[373].

Questi riferimenti ad un campo relativamente esteriore non debbono far pensare che in tale periodo e per tal via io avessi distolto l'attenzione dalle discipline tradizionali. Così prima di dire sull'ulteriore fase della mia attività in margine alle forze politiche, accennerò che negli ultimi anni del '30 mi dedicai alla stesura di due dei miei principali libri specializzati sulla sapienza orientale, al rifacimento completo de *L'uomo come potenza* che, come ho detto, ebbe anche un nuovo titolo: *Lo yoga della potenza* (per ragioni estrinseche, e per gli avvenimenti che sopravvennero, il libro rielaborato poté però uscire solo dopo la guerra, presso l'editore Bocca)[374], e poi ad un'opera sistematica sul buddhismo delle origini, dal titolo *La dottrina del risveglio*. *Saggio sull'ascesi buddhista* (anche questo libro uscì solo più tardi, durante la guerra, nel 1943, per le edizioni Laterza)[375].

In un certo modo, col secondo libro ho pagato un debito che avevo nei riguardi della dottrina del Buddha. Ho già accennato all'influenza decisiva che uno dei suoi insegnamenti ebbe per il superamento della crisi interiore che attraversai subito dopo la prima guerra mondiale[376]. In séguito, dei testi buddisti feci anche

un uso pratico e realizzativo quotidiano, per alimentare una coscienza distaccata del principio “essere”. Da colui che era stato un principe dei Shâkya era stata indicata una linea di discipline interiori che io sentivo tanto congeniali, quanto invece sentivo estranea la linea dell’ascesi a base religiosa e soprattutto cristiana.

Il mio libro si è proposto di mettere in luce la natura vera del buddhismo delle origini, dottrina che doveva sfaldarsi fino all’inverosimile nella gran parte delle forme successive quando, per via della sua divulgazione e diffusione, il buddhismo divenne esso stesso più o meno una religione, e nella concezione che in genere del buddhismo si è avuta in Occidente. In realtà, il nucleo essenziale dell’insegnamento aveva avuto un carattere metafisico e iniziatico. L’interpretazione del buddhismo come una mera morale avente per fondo la compassione, l’umanitarismo, la fuga dalla vita perché “la vita è dolore” è quanto mai estrinseca, profana e superficiale. Il buddhismo è stato invece determinato da una volontà dell’incondizionato affermatasi nella forma più radicale, dalla ricerca di ciò che sovrasta sia la vita che la morte. Non è tanto il “dolore” che si vuole superare quanto l’agitazione e la contingenza di ogni esistenza condizionata, le quali hanno per origine, radice e fondo la brama, una sete che per la sua stessa natura non si potrà mai spegnere nella vita comune, una intossicazione o “mania”, una “ignoranza”, l’accecamento che spinge verso un disperato, ebbro e cupido identificarsi dell’Io con l’una o l’altra forma del mondo caduco nella corrente eterna del divenire, del *samsâra*. Il *nirvâna* non è che la designazione del còmpito negativo, consistente nell’estinzione (della sete e della “ignoranza” metafisiche). La sua controparte positiva è l’illuminazione o risveglio (la *bodhi*), donde, appunto, il termine “Buddha”, che non è, come i più credono, un nome, ma un titolo, volendo dire “lo Svegliato”. È così che come titolo del mio libro scelsi appunto *La dottrina del risveglio*.

Secondo il Buddha storico, una tale dottrina nel corso dei tempi era andata perduta. In India, il ritualismo e la vuota e presuntuosa speculazione della casta brahmâna anchilosatasi l’avevano coperta. Il Buddha la riaffermò e la riannunciò e, a dir vero, dandovi una formulazione su cui non mancò di influire la sua natura, egli essendo stato non un brahmâna ma un appartenente alla casta guerriera. Il carattere “aristocratico” del buddhismo, la presenza in esso della forza virile e guerriera (il ruggito del Leone è una designazione dell’annuncio

del Buddha) applicata ad un piano non materiale e non temporale sono stati i tratti che io ho messo in rilievo nell'esposizione di tale dottrina, in aperto contrasto con le accennate interpretazioni sfaldate, quietistiche e umanitarie di essa.

Un altro punto da me sottolineato è che il buddhismo – sempre nel suo nucleo essenziale e autentico da me considerato – non può dirsi una religione nel senso predominante, teistico, di tale termine: ma ciò non perché, come semplice dottrina morale, esso non arriverebbe fino al piano religioso, ma perché esso un tale piano lo trascende, lo lascia dietro di sé. Il buddhismo non è una religione, allo stesso modo che ogni dottrina iniziatica o esoterica non può dirsi "religione". La volontà dell'incondizionato porta l'asceta buddhista di là dall'Essere e dal dio dell'Essere, di là dalle beatitudini dei cieli e dei paradisi, da lui considerati esse stesse come un vincolo, allo stesso modo che tutte le gerarchie delle divinità tradizionali popolari per lui rientrano nel finito, nella contingenza del *samsâra* da trascendere. Ricorrente è, nei testi, la formula: "Egli ha superato questo e l'altro mondo, dal vincolo umano e dal vincolo divino, da entrambi i vincoli egli si è disciolto". Pertanto il fine ultimo, la Grande Liberazione, qui è identico a quello della più pura tradizione metafisica: è l'àpice ipersostanziale anteriore e superiore sia all'essere che al non-essere e a qualsiasi figura di dio personale o "creatore".

Ma il mio libro, pur procedendo a simili precisazioni e pur tratteggiando adeguatamente la cornice dottrinale essenziale del buddhismo (per esempio, indicando il senso della teoria delle "cause concatenate" che portano all'esistenza finita, di quella del non-Io, chiarendo l'equivoco del reincarnazionismo, ecc.), è soprattutto del lato pratico, dell'"ascesi" del buddhismo, che si è occupato, con una esposizione sistematica basata direttamente sui testi. Qui spesso il riferimento a elementi di altri insegnamenti esoterici mi ha permesso di veder meglio e più a fondo di quanto è stato proprio agli orientalisti e perfino a moderni rappresentanti del buddhismo.

Nell'introduzione ho detto che era stato il desiderio di esporre un "sistema completo e oggettivo di ascesi, in forme chiare e consapevoli quanto inattenuate, sperimentate e ben articolate, conformi allo spirito di un uomo ario eppure aventi

riguardo per le condizioni stabilizzatesi nei tempi più recenti”, a farmi scegliere le discipline buddhiste come quelle che, più di tutte le altre, presentano tali caratteri. In effetti, in via di principio qui si tratta di tecniche coscienti, libere da ogni mitologia sia religiosa che morale (la morale vale, nel buddhismo, come un semplice mezzo: esso ignora il feticismo dei valori morali, cioè l’imperatività intrinseca che avrebbero certe norme), presentanti un carattere che può ben dirsi scientifico per la considerazione precisa delle singole fasi della realizzazione e della loro concatenazione organica. Il fine precipuo e eminente di questa ascesi è la distruzione della sete, la decondizionalizzazione, il risveglio, la Grande Liberazione. Ma io ho messo in risalto come almeno una parte delle discipline esposte sia anche suscettibile di una applicazione nella stessa vita nel mondo, per la fortificazione dell’intimo animo, per realizzare un distacco, per enucleare in sé qualcosa di invulnerabile e di intravolgibile. Questa ascesi “aristocratica” può dunque avere anche un valore immanente, e nella conclusione del libro io ho accennato al significato che essa può presentare, per alcuni uomini differenziati, proprio in un’epoca come l’attuale, al fine di far da antidoto al clima psichico di un mondo caratterizzato da un insensato attivismo, dall’immedesimazione in forze “vitali”, irrazionali e caotiche. Come si ricorderà, questo punto l’avevo indicato anche al termine de *Lo yoga della potenza*, nella sua seconda edizione, nel parlare dei presupposti essenziali richiesti dalla stessa via tantrica[377]. In fondo, il principio “Shiva” in cui, per i Tantra, la “Shakti” deve trovare il suo signore, per congiungervisi indissolubilmente, è lo stesso principio “extrasamsârico” che l’ascesi buddhista tende a enucleare e a rafforzare.

Ciò a parte, l’accenno ad una ascesi “avente riguardo per le condizioni stabilizzatesi nei tempi più recenti” rimandava alla teoria generale della involuzione verificatasi nel corso della storia anche sul piano esistenziale: l’uomo ormai è lontano dallo stadio in cui, nel tendere ad una effettiva realizzazione spirituale, egli poteva contare sui sussistenti, reali contatti col trascendente e, anche, su sostegni esteriori tradizionali. Lo stesso Buddha si era presentato come un uomo il quale si era aperta la via da sé, con le sue sole forze, come “combattente asceta”, anche se poi egli doveva costituire il punto di partenza di una catena di maestri e di corrispondenti influenze spirituali. Il lato importante del buddhismo delle origini era pertanto l’esigenza pratica, il primato dell’azione e l’avversione per ogni vano speculare, pel divagare della mente in problemi, ipotesi, fantasie e miti, quindi il primato, anche, dell’esperienza diretta

e realizzatrice. Per questo, il Buddha nel campo dottrinale seguì una linea analoga a quella della cosiddetta “teologia negativa”: si rifiutò di teorizzare e di parlare su ciò che era lo stato supremo da realizzare; l’indicò soltanto in termini negativi, in rapporto a tutto quel che esso *non* è, ossia a tutto quel che va superato.

Dopo l’esposizione delle tecniche quali sono raccoglibili nel canone pâli, nel mio libro ho trattato brevemente delle forme successive del buddhismo, anche qui cercando di mettere in rilievo il nucleo essenziale staccato dall’accessorio, e di seguire in esse la continuità della linea centrale. Così nel Mahâyâna, una delle due grandi scuole buddhiste successive, che di recente ha destato un interesse in varî ambienti occidentali, ho separato ciò che fu dovuto al reinsorgere del demone della dialettica e della speculazione astratta o mitologizzante, allo scarto causato dal riaffermarsi di esigenze di tipo religioso (fenomeno inevitabile quando un sapere superiore non lo si chiude e custodisce in un essoterismo: il Buddha storico, peraltro, a tutta prima era stato contrario a far conoscere e a diffondere la verità e la via da lui scoperte), da quel che è stato proprio ad un audace spostamento del punto di riferimento, cioè al tentativo di indicare la visione propria non a chi si avvia verso l’illuminazione lottando, bensì a chi l’ha già pienamente realizzata. A tale riguardo, veniva in prima linea la dottrina mahâyânica del “vuoto” e quella, complementare e paradossale, della identità di *nirvâna* e *samsâra*, cioè dell’incondizionato e del condizionato, della trascendenza e dell’immanenza, del sovramondo e del mondo, dell’assoluto e del relativo. È la verità propria all’àpice supremo.

Per ultimo, il mio libro ha dato un breve ragguaglio del ramo del buddhismo esoterico chiamato in Cina Ch’an e in Giappone Zen. In tali correnti è interessante la decisa ripresa della stessa esigenza che aveva caratterizzato la reazione del Buddha contro il bramanesimo degenere. Sulla stessa dottrina del risveglio si erano via via stratificate, in effetti, teorizzazioni, forme esterioristiche, rituali, religiose e moralizzanti. Lo Zen ha fatto saltare tutto ciò, spesso con una autentica iconoclastia ha rimesso a nudo il problema centrale, quello di una assoluta rottura del livello della coscienza comune (il conseguimento del *satori*), a tale scopo ricorrendo spesso a tecniche violente e paradossali[378]. Per me, anche un altro punto era interessante, a convalida di

quanto avevo accennato circa un uso libero dell'ascesi buddhista, ossia che con lo Zen il buddhismo poté divenire anche la "dottrina dei Samurai", ossia della casta guerriera giapponese[379]: le sue discipline hanno potuto essere usate per creare una fermezza interiore e un distacco validi non solo sulla linea della contemplazione trascendente, ma altresì su quella dell'azione assoluta. Più in genere, lo Zen ha avuto una parte notevole nella formazione degli atteggiamenti interni in vari dominî della vita pratica giapponese. Anche questo valeva a smentire l'imagine sfaldata e unilaterale che si suole avere del buddhismo in genere.

In Italia sono stato fra i primi a trattare, brevemente ma adeguatamente, dello Zen. Nel secondo dopoguerra è accaduto che tale teoria divenisse, per un certo periodo, quasi di moda, in un contesto che attesta l'incredibile provincialismo di certa stampa italiana: allo Zen in Italia ci si è interessati, perfino sui rotocalchi, perché esso era stato "scoperto" da alcuni gruppi delle generazioni ultime "bruciate" americane, dagli *hipsters* e dai *beatniks*, i quali hanno creduto di vedere nelle dottrine irrazionalistiche e iconoclaste dello Zen, associate all'idea di una brusca e gratuita illuminazione, qualcosa che andasse incontro ai loro bisogni e che potesse far evitare un crollo interiore definitivo[380].

La dottrina del risveglio è uscita anche in traduzione inglese (nel 1951, presso Luzac & Co.: chi ha tradotto il libro, un certo Mutton[381], da esso ha avuto l'incentivo per abbandonare l'Europa e ritirarsi in Oriente, sperando di trovare un centro dove ancora si coltivassero le discipline da me valorizzate: purtroppo di lui non ho saputo più nulla) e in traduzione francese (nel 1956, per le Éditions Adyar)[382]. L'edizione inglese aveva avuto il crisma della Pâli Society, noto istituto accademico di studi sul buddhismo delle origini, che aveva riconosciuto la validità della mia trattazione. A causa del libro in questione, vi è chi mi ha considerato come un buddhista o come uno specialista del buddhismo. Ciò, naturalmente, non è esatto. Una volta assolto il mio còmpito scrivendo quell'opera, non mi sono soffermato ulteriormente sulla materia. In realtà, fra l'altro, lo scopo che mi ero prefisso era questo: dopo aver indicato, col mio libro sui Tantra, una via che per molti aspetti è quella dell'affermazione, dell'assunzione, dell'uso e della trasformazione di forze immanenti rese libere fino al risveglio della Shakti quale potenza-radice di ogni energia vitale e

specialmente del sesso (la *kundalinî*), con l'opera sul buddhismo ho voluto indicare la via opposta, la via "secca" e intellettuale del puro distacco. Sono due vie equivalenti, quanto al termine ultimo, se seguite sino in fondo. L'una può raccomandarsi più dell'altra a seconda delle circostanze, della propria natura e delle proprie disposizioni esistenziali.

D'altra parte, nel mio libro sull'ermetismo ho indicato un'altra tradizione, occidentale, di tecniche di realizzazione spirituale, e in quello sul Graal ho messo in rilievo il contenuto iniziatico celato sotto il simbolismo di certa letteratura epica e cavalleresca medievale europea[383], mentre nello studio introduttivo sul taoismo e nei commenti della mia seconda presentazione del *Tao Tê ching* di Lao-tze ho indicato i punti essenziali dell'esoterismo di tale tradizione[384]. Aggiungendo i contributi contenuti in *Introduzione alla magia*[385] e ciò che in uno dei miei ultimi libri, su cui tornerò, *Metafisica del sesso*[386], è esposto circa la "via del sesso", appare che a coloro che si interessano a queste materie ho fornito un vasto repertorio, raccogliendo e organizzando un materiale spesso di non facile accesso, interpretato dal solo punto di vista ad esso adeguato, cioè dal punto di vista "tradizionale".

Bibliografia

Su Moeller van der Bruck e von Salomon: Arthur Moeller van der Bruck, *L'uomo politico. Antologia di scritti*, Settimo Sigillo, Roma 1997.

– *Il Terzo Regno*, Settimo Sigillo, Roma 2000.

Andrea Niccolò Strummiello, *Ernst von Salomon: l'ultimo proscritto*, Ritter, Milano 2013.

Ernst von Salomon, *Io resto Prussiano*, Longanesi, Milano 1954.

– *I proscritti*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008.

Su Jünger:

Manuela Alessio, *Tra guerra e pace. Ernst Jünger maestro del Novecento*, Pellicani, Roma 2002.

Julius Evola, *Di là dal punto zero. La metamorfosi dell'eroismo*, in *Il Secolo d'Italia*, 5 luglio 1952; ora in *Il Secolo d'Italia (1952-1964)*, a cura di Gian Franco Lami e Roberto Guantario, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Heimo Schwilk, *Ernst Jünger. Una vita lunga un secolo*, Effatà, Cantalupa 2013.

Sulla Rivoluzione conservatrice ed Evola: Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice*, Aracne, Roma 2002.

Gianfranco de Turris, *Le lettere inedite di Evola a Benn. I valori di un'élite*, in *Percorsi*, maggio 1998.

Francesco Saverio Festa, *Un'altra teologia politica?*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Ernst Nolte, *La Rivoluzione conservatrice nella Germania della Repubblica di Weimar*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Armin Mohler, *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Akropolis/La Roccia di Erec, Napoli 1990.

Luca Leonello Rimbotti, *La profezia del Terzo Regno: dalla Rivoluzione conservatrice al Nazionalsocialismo*, Ritter, Milano 2011.

Adriano Romualdi, *Correnti politiche ed ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Settimo Sigillo, Roma 2013.

Hugo von Hofmannsthal, *La Rivoluzione conservatrice europea*, Marsilio, Bologna 2003.

Su Evola e la Germania: Giano Accame, *Evola e la Konservative Revolution*, in *Studi Evoliani 2009*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola 2010.

Giorgio Galli, *Evola e la Germania nazionalsocialista*, in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su J. Evola*, a cura di Mario Bernardi Guardi e Marco Rossi, Pellicani, Roma 1995.

Alessandro Grossato, *Julius Evola e la sua "Germania segreta"*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

H.T. Hansen [Hans Thomas Hakl], *J. Evola e la Rivoluzione conservatrice tedesca*, in *Studi Evoliani 1998*,

a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

– *Evola in Germania: fu vera gloria?*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Gennaro Malgieri, *Evola e la Rivoluzione conservatrice*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

– *Davanti alla Rivoluzione conservatrice*, in *Modernità e tradizione. Aspetti del pensiero evoliano*, Settimo Sigillo, Roma 1987.

Su Evola ed Eliade:

Gianfranco de Turris, *L'"Iniziato" e il Professore. I rapporti "sommersi" tra Julius Evola e Mircea Eliade*, in AA.VV., *Delle rovine e oltre*, cit.

Julius Evola, *Lettere a Mircea Eliade 1930-1954*, a cura di Claudio Mutti, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2011.

Enrico Montanari, *Eliade ed Evola: aspetti di un rapporto "sommerso"*, in AA.VV., *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Edizioni Mediterranee, Roma 2012.

Claudio Mutti, *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, All'Insegna del Veltro, Parma 1989.

Paola Pisi, *Evola, Eliade e l'Alchimia*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Sul buddhismo e sullo zen: Stefano Arcella, *Il contributo di J. Evola alla conoscenza del buddhismo*, in *Studi Evoliani 2009*, cit.

– *Gli insegnamenti del Buddha*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Edward Conze, *Il pensiero del buddhismo indiano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Ananda K. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo*, Rusconi, Milano 1973.

– *Vita di Buddha*, SE, Milano 1993.

Radhakrishnan, *La filosofia indiana. Dal Veda al buddhismo*, Einaudi, Torino 1974.

Daisetzu Teitaro Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, Edizioni Mediterranee, Roma 1978-1992.

– *Manuale di buddhismo zen,* Astrolabio Ubaldini, Roma 1976.

DOCUMENTI

Nota informativa per la Polizia Politica (1934)

L'informativa della Polizia Politica conferma le tesi evoliane sulla differenza tra fascismo e nazionalsocialismo dopo il primo viaggio in Germania.

Roma, 4 Giugno 1934

Abbiamo incontrato ieri il Barone Evola, reduce da un giro di conferen su tema filosofico-politico al Herren-Club (neoconservatore) ed alla Lessi Hochschule di Berlino, nonchè ad un congresso di studi politici indetto Roselius, il noto grande industriale del "Caffè Hag" a Brema.

Il Barone Evola, che non era stato ancora mai in Germania, e che era pa tito pieno di entusiasmo, perchè credeva di trovare perfetta rispondenza alle sue idee (quali egli ha espresso nel suo "Imperialismo Pagano" e ne "Rivolta contro il Mondo Moderno", libri tradotti in tedesco), è tornato Roma profondamente disilluso. Dice, che mentre le posizioni ideali della litica fascista sono d'ordine metafisico, le posizioni nazionalsocialiste per contro son determinate soltanto dalla contingenza politica, cioè dal l'interesse immediato, materiale, tutt'altro che spirituale. Quindi, una in sa sul terreno filosofico tra Roma e Berlino sarebbe impossibile. Anche i paganesimo, come l'intende l'Evola, sarebbe una categoria metafisica, il neopaganesimo tedesco invece un mero programma politico, razzista, naziona stico.

A parte le questioni di questo genere, l'Evola ci diede alcune interes ti informazioni: dice, fra l'altro, che in Germania tutti sono convinti, ch nel caso di vacanza della Presidenza del Reich, Hitler stesso assumereb il posto di Hindenburg. Quanto al movimento monarchico, c'è un gruppo ch sostiene il Kronprinz; ma il Kronprinz è sostanzialmente antinazi, al contr rio del fratello Augusto Guglielmo, che appartiene alla S.A. e che anzi h cooperato personalmente allo scioglimento di un gruppo monarchico che pa teggiava per l'ex Kaiser, padre di Augusto Guglielmo! V'è poi anche un'or nizzazione monarchica, che non vuol saperne più degli Hoenzollern, e che parteggia per Filippo d'Assia, quale candidato al trono di Germania.

Tornato fortemente disilluso a Roma, l'Evola ci disse di avere trovato qui delle grane. Degli amici lo avrebbero avvertito, che il Capo dell'Uffi Stampa del Capo del Governo abbia dato ordine di non parlare nei giornal della nuova pubblicazione dell'Evola ("Rivolta contro il Mondo Moderno") ed. Hoepli e di impedire così la diffusione del volume. L'Evola non sa a che cosa si debba questa misura, e vuole andare da Galeazzo Ciano per ' nire la sua situazione. L'Evola cercherà anche a quest'uopo l'appoggi Farinacci, che secondo lui è tornato nelle buone grazie del Duce.-

[Archivio Centrale dello Stato, Ministero dell’Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, Divisione Polizia Politica, Fascicoli Personali, Pacco 467, Fascicolo 64 (Evola Giulio Cesare/Jules)]

Lettera a Gottfried Benn (1935), di Julius Evola

In questa quarta lettera inedita al poeta e scrittore tedesco (le prime tre sono state pubblicate in Percorsi *del maggio 1998), Evola fa evidente riferimento al saggio-recensione di* Rivolta contro il mondo moderno *uscito in traduzione tedesca, che Benn pubblicò su* Die Literatur *n. 3 del 1935, e che è ora in*

appendice della quinta edizione italiana di Rivolta *(1998).*

Vienna, 17.3.1935

Illustre Sig. Dr.!

Leggo l'articolo da lei così amichevolmente dedicato al mio libro, e vorrei farLe giungere i sensi della mia più profonda gratitudine.

Trovare uomini che dimostrino comprensione per le idee che difendiamo, come Lei, è raro, ed è la consolazione suprema che quest'epoca ci riserva.

Ho inoltre trovato conferma di quanto sarebbe stato vantaggioso per l'efficacia del pensiero "tradizionale" se io, nell'esporlo, avessi avuto una capacità poetica, suggestiva nello stile, come quella da Lei posseduta. Eppure i nostri sforzi convergono certamente in un fronte unico, invisibile.

Ancora una volta, caro sig. Dr., il mio ringraziamento più forte.

In comunione spirituale,

il Suo sempre devoto

J. Evola

(traduzione di Giampiero Moretti)

[Deutsches Literaturearchiv, Marburg]

Nota informativa per la Polizia Politica (1937)

La nota confidenziale conferma gli sforzi di Evola per la creazione in Europa di un "fronte" controrivoluzionario e conservatore diverso ma non ostile a fascismo e nazionalsocialismo.

ROMA, 6 Luglio 1937

Ci risulta, che lo scrittore e giornalista Evola nei prossimi giorni si recherà in Germania, e precisamente a Monaco, dove avrà dei contatti con personalità tedesche della politica, dell'industria e della Reichswehr. Evola si prefigge lo scopo programmatico, di fondare un "fronte conservatore" italo-germanico, che comprenda le forze conservatrici dei due Paesi. Questo "fronte", in certo qual senso, si distanzierebbe dal Partito Fascista e dal Partito Nazista, pur non contrastando con le ideologie fasciste e naziste. Si tratterebbe sopratutto di una sintesi di forze non-rivoluzionarie e antirivoluzionarie raccolte in un organismo per eccellenza conservatore. Evola non è sicuro della riuscita del suo piano, però ha già diverse adesioni di personalità in vista italiane, austriache e germaniche. L'espressione del nuovo gruppo conservatore sarebbero due riviste, una in lingua tedesca, che uscirebbe a Vienna, ed una in lingua francese che uscirebbe nel Belgio.

[Archivio Centrale dello Stato, Ministero dell’Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, Divisione Polizia Politica, Fascicoli Personali, Pacco 467, Fascicolo 64 (Evola Giulio Cesare/Jules)]

Quel che Mussolini pensava di Evola (1932-1943)

I Taccuini mussoliniani *di Yvon de Begnac sono una miniera d’informazioni purtroppo spesso ignorate. Queste conversazioni, avvenute fra il 1934 e il 1943, dovevano infatti essere la base per una biografia ufficiale del Duce e quindi si può pensare che non contengano falsità. Disgraziatamente questi brani non*

hanno una data e quindi non si possono collocare in precisi momenti cronologici. In essi Mussolini parla più sovente di quanto non si immagini di Julius Evola e in modo sempre positivo ed elogiativo ricordando con precisione date, libri, eventi e parole, il che fa supporre che i contatti fra il capo del fascismo e il pensatore tradizionalista furono nell'arco di venti anni più frequenti di quanto non si sappia e di quanto lo stesso Evola faccia capire, anche se forse si trattò di contatti intensi ma separati da lunghi lassi di tempo.

Abbiamo qui riunito tutti i brani in cui il Duce parla di Evola ad esclusione di quello su Spengler inserito tra i Documenti *del cap. 13.*

"Comunque, risposi, bisogna considerare il patto come la pietra miliare della nuova strada da far intraprendere, in tutta Italia, al popolo del lavoro". Taluni filosofi miei amici – Lanzillo, Panunzio, Evola – mi posero una questione di non scarso momento: "Consideri il patto un capitolo della fase di transizione dal giolittismo al fascismo?". Risposi che il fascismo era già nel cuore del paese con le sue organizzazioni, nel cuore del legislativo con i suoi deputati, nel cuore dell'esecutivo con centinaia di giunte comunali saldamente care all'elettorato tricolore.

*

In campo fascista, dopo il 3 gennaio 1925, si parlò di costituente giunta all'ultima vigilia. Si disse che, ora, si poteva ragionare di costituente come fusione e armonia tra tutto quel che politicamente di ammissibile e di inammissibile ancora esisteva. Io risposi che la costituente era in marcia e

andava vista come realtà ben lontana nel tempo. Dissi che non era pensabile considerarla un coacervo di ideologie simili e opposte. Mi si accusò. Ricordate, Yvon, la violenza verbale di un purissimo ideologo, Evola, di un dottrinario dall'animo duro e leale, Preziosi? Si disse che costituente è nuovo modo di stringere alleanza, di comprendere, e anche, se necessario, di conciliare.

*

La cultura della rivoluzione è ordine. È civiltà. È accettazione dell'uomo indotto dalla ragione a vivere, legittimamente, la propria libertà. Un uomo di profonda cultura esoterica, di formidabile preparazione filosofica, di tanto in tanto mi invia manoscritti, capitoli di opere che non sa se, e quando, darà alla stampa, il professor Julius Evola. Recentemente, mi riferì che il professor Freud, a Londra, avrebbe esortato Chamberlain a fare un'analisi del proprio accettare il fascino politico che proviene dalla mia persona. Non si sa che cosa abbia risposto il mio amico Chamberlain. A mio parere, il modo con cui il dottor Freud ha posto la questione non è corretto così come non è corretto il suo indagare il mondo dell'inconscio senza riferirsi a quel che noi, di noi stessi, conosciamo, che è molto, moltissimo. Ad esempio, quando io considero proprietà del fascismo la cultura che il fascismo è intento a darsi, supero Freud che vorrebbe giudicare senza conoscere quale sia la reale probabilità dell'analizzare.

*

V’è una cultura della rivoluzione che si esprime attraverso la polemica pubblicistica di uomini come Maccari e come Malaparte. Ve ne è un’altra che parla per anatemi e per invettive ma che, andando al sodo, serve unicamente nei momenti di pericolo. In questo senso, Settimelli e i suoi amici valgono Roberto Farinacci e i suoi sodali. V’è, infine, la cultura della rivoluzione che ha avuto per cronisti Gorgolini e Chiurco, e che ha per storici Volpe ed Ercole. La prima cultura, della polemica pubblicistica, impedisce che le porte della rivoluzione si chiudano innanzi alla speranza di rinnovamento del popolo che l’ha voluta. La seconda cultura, quella degli oltranzisti, è sempre richiamabile in servizio, al primo segno del temporale. La terza cultura, quella dei cronisti della rivoluzione, rimane l’anima di ogni processo storico da istruirsi a carico di quei nemici che, rimasti nascosti durante il nostro cammino, tentano di uscire allo scoperto per sbarrarci, al momento che sembrerà loro opportuno, la strada. L’ultima cultura, quella della storia della rivoluzione che ha per ispiratori Volpe, Ercole, Evola, Spirito, Gentile, è quella alla quale più tengo e che, a lungo, testimonierà la nobiltà della nostra vittoria.

*

Sono stato tra i primi ammiratori di quei grandi artisti italiani che si chiamano Balla, Depero, Fillia, Prampolini, Pannaggi, Severini. Ero stato amico di Boccioni. Sono tuttora amico di Sironi. I giovani musicisti Petrassi e Porrino mi sono nel cuore. I “paesaggi interiori” di Julius Evola, quei suoi caffè che, durante la mia convalescenza a Doberbò, io ebbi modo di ammirare in rassegne bresciane di pittura, dovute credo all’avvocato Feroldi, erano stati l’annuncio dell’arte nuova, che io già allora intendevo divenisse arte della mia rivoluzione. Non errai nell’intuirlo. Lo capii quando Evola mi fece pervenire, dodici anni più tardi, nel 1930, una rarissima copia di una sua preziosa opera, *Arte astratta*, che mi diede il senso di come, di quanto, questo ideologo, anche in pittura, avesse

tentato di fornire la spiegazione del distacco operatosi tra futurismo e dadaismo, e di come nel contempo fosse utile stabilire che vera rivoluzione culturale seppero compiere in pittura egli e altri suoi compagni, tutti pervasi dalla volontà di porre una nuova forma di arte figurativa al servizio di un occidente salvato dalla palude politica nella quale le grandi democrazie sembravano volerlo sommergere.

Quando, poi, Julius Evola, ponendosi alla ricerca dei grandi miti legati alla rovina di ere scomparse, parlò di salvezza dell'occidente come sola possibilità di sottrarre ad indeclinabile caduta la storia, la mia mente corse a quelle tele che tre lustri innanzi avevo ammirato, io fermo estimatore di pittori veneti del cinquecento, del seicento, del settecento, a Brescia e a Roma. Sempre quella fede in un'Europa disintossicata dal virus dell'internazionalismo a pronto potere che i libertari d'ogni chiesa e chiesuola intendono costituire in aspirazione permanente dei propri ideali di vaga e inconsistente libertà: sempre quella fede, che in quelle antiche tele cominciava ad esprimersi, ora, nelle pagine delle opere di Evola assumeva consistenza di dottrina, regolamentazione di verità ancora lontane dall'affermarsi come le sole atte ad imprimere a una cultura rivoluzionaria il vigore di una socialità riformante *in toto* lo stato, gli stati, i rapporti politici tra individuo e amministrazione della propria collettività. Proprio nel segno dell'antica pittura, nella nuova potente saggistica di Evola io vidi il costituirsi di un nuovo modo di fare cultura rivoluzionaria affidando al documento, al dogma, alla fantasia, la guida del nostro procedere alla costruzione d'una nuova società.

*

Hanno messo al bando della cultura ufficiale del fascismo Giovanni Preziosi e Julius Evola. È stato un errore. Sono degli oltranzisti, dei diffusori di violenza, degli anatemizzatori in servizio permanente effettivo, dei creatori di fantasmi da

abbattere. Ebbene, li preferisco ai cantori della pace in assoluto, che sono il cuore duro degli entusiasti senza ragione. Che cosa hanno dato, gli entusiasti a pronta cassa, alla cultura della rivoluzione? Chi, tra costoro, ha indicato, meglio e più di Preziosi, che la falla da calatafare nella barca Italia era, prima di tutte le altre, quella dell'emigrazione? Chi, tra gli umanisti ufficiali della rivoluzione, ha, più del barone Julius Evola, testimoniato della decrepitezza di un Occidente cui recare il soccorso dell'ultima spallata rivoluzionaria, per poterne riutilizzare le macerie, prima che la notte sommerga i continenti?

*

Una cultura della rivoluzione, una religione della socialità libera da ogni vincolo di servitù, dice il mio amico Julius Evola, altro non è, altro non sarà se non il maglio che batte, come voleva il signor Lenin, il tempo dell'azione, all'avanguardia del proletario postosi sul sentiero della guerra all'esistente. Questo proletariato produttore non più di "proles" senz'anima ma creatore di stirpi decise a vincere la guerra per un più equo domani e per un più giusto pane, questo proletariato la rivoluzione lo ha sottratto all'analfabetismo sociale. La cultura della rivoluzione lo ha liberato dal giogo del mutismo e dal giuoco della cronaca che non dà scampo alla speranza in un domani degno d'esser vissuto. Ora, la "proles" ha il sesso, il senso, del creare per riprodurre ideali e verità. Non vegeta più nella palude del mediocre elevato a plaga entro la quale difendersi dai rigori dell'irrazionale. Noi non vogliamo consumare incenso sull'altare dell'evoluzione. Ha ragione il mio amico Evola. Siamo padri e figli della rivoluzione. Non siamo i *parvenus* della storia.

*

Turati, che era buon amico di Julius Evola (del quale, mi diceva, possedeva alcuni quadri surreali e tutte le opere in difesa della “volontà di potenza”), mi espose la teoria che assegna alle leggi della rivoluzione, sempre “eccezionali”, il compito di far fronte ai problemi di eccezione che il paese, nell’atto medesimo di accettare la rivoluzione, è tenuto a risolvere. L’eccezionalità, insomma, non sta mai nella misura delle decisioni da prendere, ma nella dimensione di fenomeni sociali da circoscrivere. Non si può rispondere con pozioni di liberalismo – puro o spurio non importa – al grande male di cui la società soffre: l’impossibilità di farsi, di dichiararsi, di dimostrarsi protagonisti della propria vicenda.

*

In quei giorni della tarda primavera 1938, l’Occidente sembrava andare in pezzi. Premuto tra la sprovvedutezza politica degli eredi di Léon Blum e del Fronte Popolare e l’insipienza diplomatica di una piccola intesa pronta a dividersi, con la Germania che intendeva riavere i propri tedeschi, pezzi e pezzetti di Cecoslovacchia, questo Occidente si lasciava morire. Non aveva più poeti, al di fuori di coloro che, come D’Annunzio, tutto dovevano a Nietzsche. I Drieu La Rochelle, i Céline, gli Spengler, gli Evola venivano considerati i folli di oggi destinati ai frenocomi del dopodomani. Marinetti disse: “Perché Gabriele ci ha lasciato?”.

Su Freud

Di Freud mi ha parlato per primo Julius Evola, Evola mi fu presentato da Marinetti, prima dell'ottobre 1922. Marinetti era stato il massimo sostenitore della pittura di Evola, al tempo in cui Sprovieri s'era fatto profeta dei pittori moderni. Evola vedeva in Freud lo scopritore di ogni mistero della psiche. Il mondo di Freud, diceva, doveva divenire il mondo vero del pensiero. Questo discorso, lo confesso, lo trovavo e continuo a trovarlo un poco umoristico. Non esistono rivelatori di coscienza, di subconscio, che non siano, in tutto o in parte, coloro che ne sono, volutamente e non, i protagonisti: meglio, gli artefici.

Collegai le parole di Evola, sempre, a quelle dedicate dal professor Orestano al problema Freud. Un Freud interprete della psicologia sull'oblio mi sembrava, mi sembra più accettabile, di quello che si tenta di imporre come scopritore della psicologia del ricordo.

*

Colloquio con Evola

Julius Evola mi ha detto che la morte è la continuazione, la sublimazione della storia. Mi ha detto che da questa unica cosa certa – la morte – possiamo, dobbiamo trarre, una per una, le ragioni della vita. Mi ha detto che persino il suicida ama la vita. Se la toglie perché quella vita cui intende rinunciare non lo soddisfa più in quanto vita ed è, per lui, autenticazione di morte. E, con questa morte, con questa vita già morta per lui, nulla desidera più aver a che fare. E va al domani, a un buio che il suo estremo respiro trarrà dal cupore dell'eterna notte. Il discorso di Evola mi ha ricondotto a Slataper, mi ha ricondotto a Michelstaedter, ai due mitteleuropei giuliani conosciuti nella Firenze della "Voce", di Papini, di Prezzolini, di Costetti, di Vannicola, di Giovanni Amendola.

*

Evola e la conciliazione

Contrariamente a quanto generalmente si pensa, non fui affatto seccato per la presa di posizione del dottor Julius Evola pochi mesi innanzi la Conciliazione contro una qualsiasi modulazione di pace tra Santa Sede e Italia. L'atteggiamento del dottor Evola, del resto, non riguardò direttamente i rapporti tra Italia e Santa Sede, ma quella che, a suo avviso, sarebbe, nei secoli, l'inconciliabilità tra tradizione romana e tradizione cattolica. Per cui, identificato il fascismo con la sopravvivenza della tradizione romana, altro non resterebbe se non considerargli avversaria qualsiasi visione della storia di ordine universalistico.

[Yvon de Begnac, *Taccuini mussoliniani*, a cura di Francesco Perfetti, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 81, 174-175, 392-393, 402-403, 404-405, 406, 408, 475, 583, 646-647]

L'articolo del "Mitteldeusche National-Zeitung"

Il quotidiano Mitteldeusche National-Zeitung *del 18 febbraio 1941 dedicò un articolo alla conferenza tenuta da Evola ad Halle (nella cui Università insegnava Franz Altheim), con il titolo "Studioso italiano parla ad Halle", e il*

sottotitolo "Il prof. Evola, alla presenza del nostro Gauleiter sulla concezione aria di lotta e vittoria". La didascalia della foto – l'unica che si conosca di Evola a conferenze o convegni – dice: "Il nostro Gauleiter accompagna il dott. Evola nella sala delle conferenze".

Die Gaustadt Halle

Start in den Frühling

Italienischer Gelehrter sprach in Halle

Ehrendienst im Frauenhilfswerk

Jugend und Berufsschule

11. Il problema della razza

Indicati i nuovi prodotti di studi intrapresi evidentemente in un dominio puramente spirituale, sul piano contingente vi è da accennare alla parentesi “razzista”. Il razzismo, come è noto, aveva avuto fin da principio una parte di rilievo nel nazionalsocialismo; nelle forme estremistiche, non meno che primitive, con cui esso era stato in genere affermato in tale movimento, costituiva uno degli aspetti più problematici e bisognosi di rettificazione del Terzo Reich. Mentre da un lato il razzismo si associò all’antisemitismo, dall’altro esso aveva dato luogo a delle tendenze “pagane”, il principale esponente delle quali era Alfred Rosenberg. Come accennai, al tempo di *Imperialismo pagano* Rosenberg, che conobbi personalmente, aveva supposto che io fossi l’esponente di una corrente italiana analoga alla sua. In realtà, le differenze erano notevolissime. Nel suo noto libro *Il mito del XX secolo*[387], Rosenberg si era riferito anche lui ad autori come il Wirth e il Bachofen, aveva cercato di riportarsi alla tradizione nordica delle origini e di dare una interpretazione dinamica su base razzista delle varie civiltà e della loro storia. Ma tutto ciò, in modo superficiale e approssimativo e soprattutto in un insieme adattato a finalità politiche quasi esclusivamente tedesche. Mancava poi, a Rosenberg, ogni comprensione per la dimensione della sacralità e della trascendenza: donde, fra l’altro, una primitivissima polemica contro il cattolicesimo la quale, in una specie di rinnovato *Kulturkampf*, non rifuggiva dai più vieti argomenti a base illuministica e laica. Il “mito del XX secolo” avrebbe dovuto essere quello del sangue, della razza: “nuovo mito della vita chiamato a creare un nuovo tipo di vita, quindi anche di Stato e di civiltà”.

Quanto al razzismo tedesco di Stato, esso si presentò come la mescolanza fra una varietà dell’ideologia nazionalista a fondo pangermanista e idee dello scientismo biologico. In ordine a queste ultime, non ebbe del tutto torto Trotsky quando definì il razzismo come un materialismo zoologico. Si fece ricorso alla biologia, alla eugenetica, alla teoria dell’ereditarietà prese come erano, cioè nei loro presupposti del tutto materialistici. Si andò a supporre una dipendenza unilaterale del superiore dall’inferiore, cioè della parte psichica e superbiologica

dell’essere umano da quella biologica: al che, l’aggiunta di una specie di mistica del sangue poco cambiava. Da qui, anche, la fisima, che da mere misure profilattiche biologiche, cioè del dominio della razza fisica, fosse da attendersi la reintegrazione quasi automatica di ogni aspetto della vita di un ceppo e di una nazione. In genere, in tutto questo insieme poteva esservi di giusto l’idea che ad aver valore decisivo non è lo Stato, la società o la civiltà in astratto, ma una corrispondente “razza”, a condizione di concepire la razza in un senso superiore, cioè come la sostanza umana più profonda e originaria. Si poteva anche riconoscere l’importanza e l’opportunità di una “lotta per la visione del mondo” conforme all’uomo ario, ai fini di una revisione generale dei valori venuti a predominare nel mondo occidentale. Negativo appariva invece il fanatismo antisemita, che purtroppo per molti divenne sinonimo di razzismo[388].

Contro il razzismo materialistico avevo già avuto occasione più volte di prendere posizione[389]. Circa il neo-paganesimo nazista, in una conferenza-stampa che tenni nel 1936 in occasione di una mia conferenza al *Kulturbund* di Vienna ebbi a dichiarare che le corrispondenti teorie erano tali “da indurre a divenire cattolico anche chi avesse le migliori disposizioni per professarsi pagano”[390]. È anche significativo che Mussolini notò un mio saggio dal titolo “Razza e cultura” uscito nel 1935 su *Rassegna italiana*, facendo sapere alla rivista la sua approvazione[391]. In esso affermavo la preminenza di una idea formatrice rispetto al semplice elemento biologico e etnico (la stessa tesi la difesi anche sulla pagina speciale di *Regime fascista*)[392]. Un mio editoriale sul giornale di Balbo, *Corriere padano*, fu parimenti notato in alto: aveva per titolo *Responsabilità di dirsi ariani*[393], e anche in esso io combattevo il feticismo della razza fisica. Indicavo l’irrilevanza di una “arianità” che si riducesse a non essere proprio ebrei o di razza di colore, invece di definirsi in termini soprattutto spirituali e etici, e da comportare dunque una precisa responsabilità di fronte a sé stessi. Nel razzismo, vi erano alcune esigenze legittime. Si trattava di ridimensionarne in modo adeguato, su basi diverse, tutti i problemi.

Negli ambienti dianzi accennati, in Germania avevo cercato di esercitare una influenza anche in tal senso. Però l’occasione per una presa completa di posizione si presentò al momento della svolta “razzista” del fascismo, avvenuta nel 1938 con la promulgazione del “Manifesto della Razza”[394].

Come di molte cose del precedente regime, i più anche di tale svolta oggi hanno una idea distorta. Si pensa che il fascismo si accodò passivamente all'hitlerismo e che il razzismo in Italia fu una pura merce d'importazione. Certo, in Italia il razzismo non aveva precedenti di sorta, anche a causa dei precedenti storici di tale nazione, e nemmeno vi trovava un suolo propizio. Tuttavia furono dei motivi intrinseci abbastanza legittimi a determinare quella svolta. Anzitutto in séguito alla creazione dell'impero africano e ai corrispondenti nuovi contatti coi popoli di colore s'imponeva un rafforzamento del sentimento di distanza e della coscienza della propria razza in senso generico, per prevenire pericolose promiscuità e tutelare un necessario prestigio. Questa stessa era stata, del resto, la linea seguíta rigidamente fino ad ieri dall'Inghilterra, linea che ove fosse stata mantenuta dai popoli bianchi avrebbe reso impossibile lo scatenamento ribellistico "anticolonialista" di cui, come per una giusta Nemesi, dopo la seconda guerra mondiale l'Europa fiaccata doveva subíre le deleterie conseguenze.

La seconda ragione fu la reazione contro l'atteggiamento antifascista dell'ebraismo internazionale, azione ben documentata che si intensificò via via che l'Italia si schierò al fianco della Germania. Fu naturale, dunque, che Mussolini prendesse delle contromisure. Peraltro, quel che gli ebrei ebbero a soffrire in Italia (senza nessun confronto con quanto accadde loro in Germania) lo si dovette all'orientamento dei loro correligionari d'oltre frontiera. Più importante fu una terza ragione. Mussolini sperava che la sua "rivoluzione" non avesse una portata semplicemente politica, che essa potesse giungere a creare un nuovo tipo d'Italiano; egli pensava – giustamente – che sia un movimento, sia uno Stato per sopravvivere e affermarsi abbisognano di una corrispondente sostanza umana ben differenziata. Ed egli riconobbe le possibilità offerte, a tale riguardo, dal mito della razza e del sangue[395].

Senonché il "Manifesto della Razza" italiano, compilato frettolosamente per ordine di Mussolini, non fu che qualcosa di abborracciato. In effetti, in Italia mancavano elementi con una seria preparazione per affrontare simili problemi. Il pressappochismo si rivelò anche nei riguardi della campagna razziale, in cui la parte essenziale l'ebbe una polemica spicciola e virulenta. Dalla sera alla mattina, tutta una serie di letterati e di giornalisti fascisti si accorse tuttavia di

essere “razzista” e si mise ad usare ad ogni piè sospinto la parola “razza”, designando con essa le cose più disparate e meno pertinenti. E ci si dette, fra l’altro, a parlare di “razza italiana”, cosa davvero priva di ogni senso, perché nessuna nazione moderna corrisponde ad una razza – l’Italia, meno che mai. Le varie razze europee distinte dal razzismo figurano invece come componenti di un composto in quasi tutte le nazioni occidentali.

Nel 1937 l’editore Hoepli mi diede l’incarico di scrivere una storia del razzismo. Il libro ebbe per titolo *Il mito del sangue* e uscì anche in una seconda edizione nel periodo della guerra[396]. Parlai degli antecedenti del razzismo nel mondo antico (là dove la “razza” non era un mito, ma una realtà vivente), esaminando gli spunti precorritori presenti nei secoli successivi. Poi passai a sunteggiare le forme moderne di tale dottrina, presentando le idee fondamentali di de Gobineau, di Woltmann, di de Lapouge, di Chamberlain[397] e di varî altri autori. Anche le teorie dell’antropologia e della genetica, della ereditarietà e della tipologia razzista vennero considerate. Parlai della concezione razzista della storia, delle basi dell’antisemitismo e diedi infine un quadro del razzismo politicizzato del periodo hitleriano, nei suoi varî aspetti. Già in questo libro, essenzialmente espositivo, ebbi l’occasione di fare diverse messe a punto.

Lo studio delle materie che la compilazione di *Il mito del sangue* aveva richiesto finì con lo spingermi a formulare una dottrina della razza. È quel che feci con l’opera *Sintesi di dottrina della razza*, uscita parimenti da Hoepli nel 1941, con una appendice iconografica di 52 fotografie (poi, ne uscì anche una edizione tedesca lievemente rielaborata, presso il Runge-Verlag di Berlino[398]).

È evidente che il concetto della razza dipende dall’imagine che si ha dell’uomo, e che quindi è tale imagine a definire anche il livello di ogni dottrina della razza. Tutte le deviazioni accusate nel razzismo derivavano dal partire da una imagine dell’uomo a fondo materialista, risentente dello scientismo e del naturalismo. Per contro, come salda base della mia formulazione presi la concezione tradizionale che nell’uomo riconosce un essere composto da tre elementi: il corpo, l’anima e lo spirito[399]. Una teoria completa della razza doveva perciò considerare tutti e tre questi elementi, quindi distinguere una razza del corpo, una razza dell’anima e una razza dello spirito. La “purità” razziale si ha quando le tre razze concordano,

sono in armonia: l’una esprimendosi, trasparendo nell’altra. Ma ciò da tempo non si verifica più che in rarissimi casi. Il lato più deprecabile degli innumeri confusi incroci avvenuti nel corso della storia e nello sviluppo della società non riguarda tanto l’alterazione della razza fisica e del tipo psicosomatico (solo su ciò portava essenzialmente lo sguardo il razzismo comune) quanto la discongruenza e il contrasto, in un singolo, delle tre componenti: uomini, il cui soma non riflette più il loro carattere, le cui disposizioni affettive, morali e volitive non si accordano più con le eventuali vocazioni spirituali. Lo “spirito” si distingue dall’“anima” come quel principio dell’uomo che ha relazione coi valori supremi, col più-che-vita. Così la “razza dello spirito” si riflette e rivela nelle diverse attitudini dei singoli di fronte al sacro, al destino, al problema della vita e della morte, nella visione del mondo, nelle religioni, ecc. In corrispondenza alle tre componenti dovevasi pertanto formulare un razzismo di primo, secondo e terzo grado. Il suo oggetto doveva essere, rispettivamente, appunto la razza del corpo, quella dell’anima e quella dello spirito.

Dalla gerarchia esistente di diritto fra le componenti dell’uomo derivava, in via di principio, la preminenza della razza interiore rispetto a quella esterna, soltanto biologica. Il che già imponeva una profonda revisione di tutte le vedute del razzismo scientista e materialista, incluso il dominio della genetica e della teoria dell’eredità. Così respinsi il feticismo della purità razziale intesa in termini soltanto fisici: la razza esterna può rimanere pura in tipi in cui però quella interiore si è spenta o sfaldata – cosa ben visibile in numerosi casi (per es. gli Olandesi e gli Scandinavi). Lo stesso problema degli incroci doveva essere ridimensionato: l’incrocio ha effetti senz’altro negativi quando la razza interna è debole; se invece questa è abbastanza forte, la presenza di un elemento esterno introdotto dall’incrocio (naturalmente, sempre mantenuto entro dati limiti) può agire come una sfida e avere un effetto complessivo galvanizzatore (come in certi ceppi aristocratici che tendono alla degenerescenza in séguito ad un lungo regime di endogamia). E altre considerazioni dello stesso genere venivano svolte nel mio libro.

Dal punto di vista politico-sociale riconobbi qualcosa di positivo nel razzismo in quanto espressione di una istanza antiegualitaristica e antirazionalistica. Circa il primo punto, col razzismo veniva evidentemente riaffermato il principio della

differenza: differenza sia fra i varî ceppi e popoli, sia fra gli elementi di uno stesso popolo. Esso si opponeva alla ideologia illuministico-democratica proclamante la identità e l'eguale dignità di ogni essere che abbia sembiante umano; affermava invece che l'umanità, il genere umano, è o una astratta finzione, oppure lo stadio finale, immaginabile solo come un limite e mai completamente realizzabile, di un processo di involuzione, di dissolvimento, di franamento. In via normale, la natura umana è invece differenziata, differenziazione che fra l'altro si esprime appunto nella diversità dei sangui e delle razze. Questa differenza rappresenta l'elemento primario. Non solo è la condizione naturale degli esseri, ma è anche un valore, ossia qualcosa che è bene che sia, che è da difendere e da tutelare. A differenza di alcuni razzisti, tale riconoscimento per me non conduceva però necessariamente ad un atomismo di gruppi umani chiusi ognuno in sé e al disconoscimento di ogni principio sopraelevato. Può, sì, concepirsi una superiore unità, ma al vertice: unità che riconosce e mantiene, sul loro piano, le differenze. È invece regressiva l'unità "alla base", l'unità livellatrice propria alla democrazia, all'"integrazionismo", all'umanitarismo, al falso universalismo, al collettivismo. Contro orientamenti del genere già De Gobineau era insorto, facendo valere il razzismo essenzialmente nei termini di una istanza aristocratica.

L'altro aspetto positivo generico del razzismo, solidale col primo, io lo indicavo nel suo antirazionalismo, cioè nel suo valorizzare qualità, disposizioni e dignità diverse da tutto ciò che può essere acquisito e costruito, insostituibili, non determinabili dall'esterno né derivate dall'ambiente, connesse con la totalità vivente della persona avendo radici in qualcosa di profondo e di organico. La personalità, a differenza del semplice individuo astratto e amorfo, ha la sua base effettiva in tutto ciò. A tale riguardo, per evitare ogni deviazione bastava attenersi al concetto completo della razza da me indicato, tenendo presente, appunto, che della razza non si può parlare nello stesso modo nel caso dell'uomo e in quello, ad esempio, di un gatto o di un cavallo, dato che l'essenza e la vita del primo non si esauriscono sul piano degli istinti e del *bios*, come nei secondi.

La concezione della "razza interiore" e della sua preminenza era feconda da un doppio punto di vista. Anzitutto, sul piano morale. Essa conduceva a considerare una razza come un modo d'essere da definirsi anzitutto in sé e per sé, in

universale o *a priori*, quasi come una “idea” platonica, anche se empiricamente essa può apparire e può ritrovarsi in prevalenza in una data razza fisica, in un dato ceppo o popolo. Ciò si applicava già al concetto di “ario” e di “ebraico”. L’arianità e l’ebraicità erano da rapportarsi ad atteggiamenti tipici non necessariamente presenti in tutti gli individui di sangue ario o ebraico. In tal guisa poteva evitarsi ogni presunzione e ogni unilateralezza: veramente decisivo restava ciò che ognuno è, come forma interna. Si definivano anche precise responsabilità, secondo quanto avevo già esposto nel citato articolo uscito sul *Corriere padano*. È per questo – aggiungerò – che dopo la seconda guerra mondiale io dovevo affermare l’assurdità di insistere sul problema “ebraico” o “ariano”, da un punto di vista superiore: proprio a causa del fatto che il comportamento negativo attribuito agli Ebrei è ormai presentato dalla grande parte degli “Ariani”, senza che per questi ultimi vi sia nemmeno, come per i primi, l’attenuante di una predisposizione ereditaria.

In secondo luogo, il concetto di razza interna conduceva a quello della razza come energia formatrice. Si poteva anzitutto spiegare il sorgere di un dato tipo comune sufficientemente costante da miscugli etnici per effetto di un potere formatore dall’interno, avente la sua espressione più diretta in una data civiltà o tradizione. Di ciò, un esempio precipuo era offerto proprio dal popolo ebraico, che in origine non aveva avuto nessuna omogeneità etnica (di razza fisica), ma che una tradizione ha formato secondo un tipo ereditario ben riconoscibile, a tal segno che gli Ebrei dovevano fornire uno degli esempi più caratteristici di tenace unità razziale nella storia. Un altro, più recente esempio è quello dell’America settentrionale: il tipo americano ha preso forma con tratti sufficientemente precisi (specie come razza interna) per la forza formatrice dell’anima di una civiltà, la quale ha agito sul miscuglio etnico più inverosimile[400]. Ciò eliminava l’idea di un qualsiasi unilaterale condizionamento dal basso, cioè da parte del semplice *bios*.

Le possibili applicazioni pratiche di tutto quest’ordine di idee nel campo di quella che il Vacher de Lapouge aveva chiamato “antropologia politica” apparivano evidenti. In una nazione in cui lo Stato rivesta la dignità di un sopraelevato principio attivo e formatore, è concepibile un’azione differenziatrice sulla stessa sostanza etnica. Qui si poteva riconoscere quel che di

giusto presentavano alcune esigenze dello stesso razzismo tedesco. Vi era da distinguere un razzismo negativo, inteso a proteggere la comunità nazionale da fattori alteratori, da ulteriori mescolanze pericolose e simili, da un razzismo positivo, vòlto ad una differenziazione all'interno della comunità per l'enucleazione e il rafforzamento di un tipo superiore. Si sa che il razzismo moderno non considera le sole grandi razze distinte nei manuali scolastici di antropologia – razza bianca, nera, gialla, ecc. Anche all'interno di una comunità bianca, "aria" o indoeuropea, vanno riconosciute varie razze come unità più elementari, quali la razza mediterranea, nòrdide, dinarica, slava, òstide, ecc., le denominazioni variando alquanto a seconda degli autori. Con la sua *Rassenseelekunde*, L.F. Clauss[401] aveva anche tentato una descrizione dell'anima e dello stile interiore di tali razze. In ogni nazione europea figurano come componenti, in varie proporzioni, tali razze elementari. L'esigenza del razzismo politico era di individuare in tali mescolanze quella razza a cui si può riconoscere il diritto di predominare e di dare la propria impronta al resto della nazione. Per la Germania, come una razza del genere era stata riconosciuta quella nordico-aria.

Ora, per l'Italia mi posi lo stesso problema e credetti di poter riconoscere l'indicata dignità di razza centrale e di razza-guida a quella che chiamai ario-romana: razza differenziatasi nelle origini dallo stesso ceppo da cui derivò anche la razza nòrdide. Procedetti ad una descrizione del tipo ario-romano, in prima linea come razza interiore (nel mio libro fu abbozzata anche una sommaria tipologia delle "razze dello spirito"). Inoltre affrontai in un apposito capitoletto il problema di una eventuale rettificazione della sostanza etnica compresa nella nazione italiana, per ridurvi la notevole componente "mediterranea", per farvi prevalere quella ario-romana: naturalmente, soprattutto come atteggiamento, come modo di sentire e di reagire, come costume. Il problema della *élite* si definiva come quello di una classe dirigente che, oltre ad avere autorità, prestigio e potere pel suo ufficio, si presentasse anche come l'incarnazione di un tipo umano superiore, possibilmente nella completezza propria ad una unità di razza esterna e di razza interna. Il libro aveva anche una appendice iconografica, con fotografie e riproduzioni da servire per un primo orientamento nello studio delle varie razze, sia fisiche che dell'anima e dello spirito, nonché delle varie loro interferenze[402].

Era abbastanza chiaro che in questi termini il razzismo si presentava sotto una luce molto diversa e che le principali deviazioni proprie alla sua formulazione tedesca erano evitate. Esigenze legittime venivano indicate in una forma che, essenzialmente, credo che mantenga il loro valore anche indipendentemente dalla congiuntura in relazione alla quale allora mi occupai di questi argomenti.

Non è forse privo d'interesse anche storico il fatto che *Sintesi di dottrina della razza* ottenne un aperto riconoscimento personale da parte di Mussolini. Avendo letto il libro, egli mi fece chiamare[403] e lo elogiò perfino al disopra del suo reale valore, dicendomi che proprio di una dottrina del genere egli aveva bisogno. Essa gli dava il modo di considerare problemi analoghi a quelli affrontati dalla Germania, e quindi di "allinearsi", mantenendo però un atteggiamento indipendente, facendo valere quell'orientamento spirituale, quel primato dello spirito, che esulava da gran parte del razzismo tedesco. In particolare, la teoria della razza ario-romana e il corrispondente mito potevano integrare l'idea romana proposta, in genere, dal fascismo, nonché dare una base all'intenzione di Mussolini di rettificare e innalzare, con la sua "rivoluzione" e col suo Stato, il tipo medio dell'Italiano e di enucleare da esso un uomo nuovo[404].

Dati i fini del presente libro, non è il caso che mi soffermi sul mio colloquio con Mussolini. Accennerò soltanto che riferii al Duce le iniziative da me già svolte in Germania; data la sua approvazione alle mie idee, tali iniziative avrebbero potuto essere sviluppate dandovi un carattere non soltanto personale. In relazione a ciò, esposi il progetto di creare una nuova rivista, *Sangue e spirito*[405], da pubblicarsi in doppia edizione, italiana e tedesca, rivista ove sarebbero stati affrontati i corrispondenti problemi partendo dalle idee formulate nel mio libro. Mussolini accettò senz'altro la proposta e mi incaricò di fissare i punti programmatici della rivista, che egli si dichiarò pronto a far uscire, previo un accordo con la Germania. Così io mi diedi alla ricerca di persone che avessero un minimo di qualificazione per discutere un programma del genere. Dopo diverse laboriose sedute, presiedute da un ottimo elemento, da Alberto Luchini[406] (che, fra l'altro, si interessava anche alle scienze tradizionali), capo dell'Ufficio Razza del Ministero per la Cultura Popolare, il gruppo dei punti programmatici fu formulato. In altra udienza, li sottoposi a Mussolini, il quale li approvò senza mutare virgola. Allora mi recai a Berlino, a prender contatto con l'altra parte. La

cosa però non ebbe séguito, perché nel bel mezzo dei miei colloqui coi dirigenti tedeschi, all'ambasciata italiana di Berlino giunse l'ordine di sospendere tutto.

Venni a conoscerne più tardi il motivo. Essendosi saputo dei miei colloqui con Mussolini, alcuni ambienti della capitale si allarmarono. Da un lato da parte di cattolici, dall'altro da parte di alcuni esponenti del gruppo del precedente "Manifesto della Razza" facenti capo alla rivista *Difesa della razza*, mentre io ero a Berlino, furono fatti dei passi presso Mussolini. Temendo di essere esautorati, i secondi si rifecero alla precedente sanzione data da Mussolini a quel manifesto, facendo presente il palese contrasto esistente fra esso e l'orientamento da me affermato. Vi era già stato qualche spunto polemico, benché io stesso avessi collaborato a quella rivista (mantenendo però sempre la mia linea)[407]. Dato il mio interesse per le discipline esoteriche, si fece dello spirito qualificando di "magico" il mio razzismo. Da parte mia, avevo facile modo di colpire, nei molti casi in cui costoro offrivano generosamente il loro fianco agli avversari. Ad esempio, per la copertina della rivista venivano usati dei fotomontaggi. In uno si vedeva una bellissima testa di adolescente di una statua classica, insudiciata da una impronta in nero dove era stata messa la stella ebraica. Ebbene, io feci rilevare essere, quella, la testa di Antinoo, il noto omosessuale del periodo imperiale: esempio patente di una razza del corpo che poteva anche essere pura presso ad una degenerazione della razza interiore.

Quanto ai cattolici, nel combattere il razzismo essi erano meno preoccupati per una dottrina che considerasse solo la razza del corpo, che non per una dottrina che, come la mia, dava risalto soprattutto alla razza dello spirito e che anche sul piano dello spirito affermava il principio della diseguaglianza degli esseri umani. La concezione della razza dello spirito conduceva inoltre al problema della visione del mondo, in cui tale razza si esprime, e che ha una parte centrale nella sua azione formatrice dall'interno. In via particolare, si poneva il problema di definire quella visione del mondo, del sacro, dei valori supremi, che fosse davvero conforme al tipo superiore – nel caso dell'Italia, al tipo ario-romano: e qui appariva evidente la necessità di una revisione nei riguardi di molte idee di origine non certo ario-romana della religione venuta a predominare fra le razze d'Occidente. Pur evitando le posizioni estremistiche e poco meditate di *Imperialismo pagano*, si riaffacciava la tematica di questo libro. Dai cattolici

furono perciò visti i pericoli dell’interessamento dimostrato da Mussolini per le mie idee, pericoli accentuati dalla progettata collaborazione italo-tedesca. Con abilità gesuitica detti elementi cattolici non attaccarono frontalmente; passando sotto silenzio quel che avevano soprattutto a cuore, essi trovarono modo di presentare a Mussolini un esposto in cui erano messi in rilievo tutti gli aspetti delle mie concezioni che contraddicevano alcune idee centrali del fascismo: il razzismo discriminante colpiva l’idea dell’unità nazionale e relativizzava il concetto di patria, gli elementi di stile ario-romano erano in contrasto con la “latinità”, e via dicendo, fino a rilievi scandalizzati circa quanto avevo avuto occasione di esporre contro il costume borghese e per la rettificazione della componente “mediterranea” in ciò che riguarda la morale sessuale e le relazioni fra i due sessi.

Così Mussolini, che, malgrado ogni apparenza, era un uomo che si lasciava facilmente influenzare, cominciò a dubitare. Donde l’ordine accennato, trasmesso all’ambasciata di Berlino. Tornato a Roma, appresi che le disposizioni erano di sospendere, pel momento, il progetto della rivista *Sangue e spirito*. Ma il corso della guerra presto non doveva lasciar più posto per iniziative del genere[408].

Esso impedì anche l’attuazione di un altro progetto, già approvato da Mussolini. Avevo proposto di intraprendere una ricerca sulle componenti razziali del popolo italiano. Se, come ho accennato, il concetto di “razza italiana” è un assurdo, si potevano però esaminare le principali componenti razziali della nazione. Entravano in quistione i tre aspetti della razza, e speciale importanza avrebbe dovuto essere data all’accertamento della presenza – o della sussistenza – del tipo ario-romano. A tale scopo fu nominata una commissione composta da un antropologo, che doveva occuparsi della razza del corpo, da uno psicologo (era un docente dell’Istituto di Psicologia dell’Università di Firenze) che doveva studiare la razza dell’anima (comportamenti psichici, reazioni, ecc.), la quale però nei suoi aspetti propriamente caratteriologici avrebbe dovuto essere colta da L.F. Clauss, che aveva accettato il nostro invito a collaborare. Infine io dovevo occuparmi della razza dello spirito, per il che pensavo di ricorrere, fra l’altro, ad acconci *test*, a questionari su problemi spirituali fondamentali. La commissione avrebbe dovuto esaminare, in varie regioni e città italiane, membri di antiche

famiglie locali. I risultati di questa prima indagine dovevano essere presentati in un volume, con numerose fotografie dei varî tipi[409]. Ma gli eventi impedirono l'attuazione anche di questa iniziativa, non priva di interesse e senza precedenti, per la quale erano stati già fatti diversi preparativi[410].

Quando Mussolini mi chiamò e diede l'accennato giudizio su *Sintesi di dottrina della razza*, disse di voler sapere come la cultura italiana aveva accolto il libro. Allora Pavolini, ministro per la cultura popolare, diramò una "velina" per segnalare alla stampa quell'opera. Ma di tali veline, quasi sempre sollecitate dagli autori, se ne inviava una quantità; vi si era abituati, sicché alla segnalazione del mio libro non si fece quasi caso. Venutone a sapere, Mussolini si adirò e fece ripetere in forma categorica la segnalazione. Naturalmente, allora venne giù una pioggia di recensioni, a partire dall'aulico *Corriere della Sera* e da altri grossi giornali che mai si erano degnati di occuparsi dei miei libri[411]. È così che molti in Italia vennero a conoscermi solo per essere l'autore di un libro sulla razza e che mi venne applicata l'etichetta, non facilmente staccabile, di "razzista", quasi che di null'altro io mi fossi occupato. Come credo risulti chiaramente dai precedenti brevi cenni, in realtà io mi ero sforzato di applicare ai problemi della razza dei principî di carattere superiore e spirituale; si trattava, per me, di un dominio del tutto subordinato, e lo scopo principale era di combattere gli errori delle varietà del razzismo materialista e primitivistico affacciatesi in Germania, che alcuni in Italia si accingevano a riprodurre dilettantescamente. Anche in questo dominio io mi tenevo fedele alla mia linea, e nell'essenziale non vi è nulla di quanto allora scrissi che io rinneghi: pur riconoscendo l'assoluta mancanza di senso che praticamente avrebbe, oggi, il riprendere simili problemi[412].

Il che vale per lo stesso problema ebraico. Il modo con cui l'avevo considerato era assai diverso da quello proprio al volgare antisemitismo. L'azione dell'ebraismo nella società e nella cultura moderna lungo due linee principali, quella dell'internazionale capitalista e quella di un fermento rivoluzionario e corrosivo, è difficilmente contestabile. Ma io cercai di mostrare che codesta azione è stata svolta essenzialmente da un elemento ebraico secolarizzato, staccàtosi dalla sua antica tradizione, nel quale alcuni aspetti di essa avevano assunto forme distorte e materializzate e nel quale si erano liberati gli istinti, in

parte frenati da quella tradizione, di una determinata sostanza umana. Contro la tradizione ebraica in senso proprio avevo poco da eccepire, e spesso nei miei libri su argomenti esoterici avevo citato la *Kabbala*, antichi testi ebraici sapienziali e autori ebrei (a parte la mia valorizzazione di Michelstaedter, che era ebreo, e il mio interesse per un altro ebreo, Weininger, della cui opera principale curai una nuova traduzione in italiano)[413]. Della genesi dell'ebraismo come influenza disgregatrice ho trattato in un capitolo di *Il mito del sangue* e in un saggio uscito nel quinto volume delle *Forschungen zur Judenfrage*[414]. Anche in questo caso come elemento decisivo doveva valere la razza interiore e l'effettivo comportamento. Infine sul piano delle forze storiche non mancai di accusare non solo l'unilateratezza ma anche la pericolosità di un antisemitismo fanatico e visionario: ciò, anche nell'introduzione che scrissi per la ristampa, curata da Preziosi, dei famosi e discussissimi *Protocolli dei Savi di Sion*[415]. Rilevai cioè quanto fosse pericoloso credere che solo l'ebraismo sia il nemico da combattere: in tale credenza fui perfino propenso a vedere l'effetto di una delle tattiche di quella che io avevo chiamato la "guerra occulta"[416]: far sì che tutta l'attenzione si concentri su di un settore parziale è il miglior modo per stornarla da altri settori, dove allora si può continuare indisturbati ad agire. Occorreva invece avere il senso di tutto il fronte occulto della sovversione mondiale e dell'antitradizione, in ogni suo aspetto: per il che, in *Rivolta contro il mondo moderno* si potevano già trovare adeguati punti di riferimento[417]. Lo sfondo ultimo era una lotta a carattere pressoché metafisico, continuatasi attraverso le età. In essa alcune organizzazioni – ad esempio, nei tempi ultimi, la massoneria politica, oltreché l'ebraismo secolarizzato – hanno avuto solo la parte di strumenti o supporti di influenze sovraordinate. Un tale punto di vista non è lontano, del resto, da quello di una certa teologia della storia. Infine, non occorre nemmeno accennare che né io, né i miei amici in Germania sapevamo degli eccessi nazisti contro gli ebrei e che, se ne avessimo saputo, in alcun modo avremmo potuto approvarli.

Nello stesso periodo tradussi un libro del visconte francese Léon de Poncins e del conte polacco E. Malinsky intitolato *La guerra occulta.* Mi sembrò interessante farlo conoscere pel fatto che in esso certe tesi sull'ebraismo e sulla massoneria non venivano affermate da un punto di vista fascista o nazista, ma da quello di aristocratici cattolici, essendo indicata nel contempo la concatenazione segreta delle cause che, a partire dal periodo della Santa Alleanza e di Metternich ("l'ultimo grande Europeo")[418] fino al bolscevismo, hanno portato al

franamento dell’Europa. La traduzione è apparsa, con qualche modificazione, anche in una nuova edizione nel 1961[419].

Bibliografia

Franco Cuomo, *I dieci. Chi erano gli scienziati italiani che firmarono il “Manifesto della razza”*, Baldini & Castoldi, Milano 2005.

Cesare G. De Michelis, *I Protocolli dei savi di Sion: un apocrifo del XX secolo,* Marsilio, Venezia 1998.

Julius Evola, *Fascismo e Terzo Reich*, con un saggio introduttivo di Giuseppe Parlato, cit., cap. 11.

– *La nobiltà della stirpe (1932-1938), La difesa della razza (1939-1942),* a cura di Gian Franco Lami e Roberto Guantario, Fondazione J. Evola, Roma 2002.

Evola razzista sul banco degli imputati. Parlano l’accusa e la difesa, in *La Destra*, n. 19, 2007.

Julius Evola nei documenti segreti del Terzo Reich, a cura di Nicola Cospito e Hans Werner Neulen, Europa, Roma 1986.

Julius Evola nei documenti segreti dell’Ahnernebe, a cura di Bruno Zoratto, Fondazione J. Evola, Roma 1997.

Julius Evola nei rapporti delle SS, a cura di Gianfranco de Turris e Bruno Zoratto, Fondazione J. Evola, Roma 2000.

Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l’antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-1943)*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Gian Franco Lami, *Alcune note intorno all’Evola “razzista”*, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

Marco Marsilio, *Razzismo. Una origine illuminista*, Vallecchi, Firenze 2006.

Manfredi Martelli, *La propaganda razziale in Italia 1938-1943*, Il Cerchio, Rimini 2005.

– *Razzismo e complessità*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Meir Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

Adolfo Morganti, *Il razzismo. Storia di una malattia della cultura europea*, Il Cerchio, Rimini 2003.

Marcello Ricci, *Una testimonianza sulle origini del razzismo fascista*, a cura di Mario Toscano, in *Storia Contemporanea*, n. 5, 1996.

Sergio Romano, *Il razzismo di Evola*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

– *I falsi Protocolli. Il "complotto ebraico" dalla Russia di Nicola II ai giorni nostri*, Tea, Milano 2008.

Marco Rossi, *Esoterismo e razzismo spirituale. Julius Evola e l'ambiente esoterico nel conflitto ideologico del Novecento*, Name, Genova 2008.

– *Evola e la razza. Un approccio esoterico*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Giovanni Rota, *Intellettuali dittatura razzismo di Stato*, Franco Angeli, Milano 2008.

DOCUMENTI

Lettera al Prefetto Celso Luciano (1941), di Julius Evola

In questa lettera al capo gabinetto del Ministero, scritta il giorno dopo l'incontro con Mussolini, Julius Evola, oltre le questioni personali e amministrative che lo riguardano dal punto di vista professionale, riporta le parole del Duce a lui riferite. Nel successivo "Appunto" in calce vi è "Si/M" con l'approvazione di Mussolini.

Roma, 13. IX. 1941. XIX

50

A S.E. il Prefetto Luciano
Gabinetto del Ministero per
la Cultura Popolare
R o m a

Eccellenza,

mi permetto di sottoporre alla Vostra cortese considerazione la seguente istanza.

Già nella Vostra di circa due mesi fa avete voluto fissare una cifra mensile da corrispondermi. E' la stessa cifra che io stesso avevo proposto.

Tuttavia si é prodotta una modificazione in questo senso. Io avevo in vista l'incarico generico di revisione preventiva di qualche libro e quella forma di sovvenzione sui generis, contro la quale vari giornalisti si limitano a fornire un paio di articoli mensili.

L'Eccellenza Pavolini ha invece disposto che io sia assegnato come collaboratore all'Ufficio Razza. In stretta intesa con l'amico Landini si presentano ora tante iniziative, che molto volentieri vorrei impegnarmi nella cosa. Vi é di più: il Duce mi ha fatto l'onore, ieri, di chiamarmi e di approvare le idee da me esposte intorno alla razza e a problemi analoghi, idee che Egli ha dichiarato esser "quelle che proprio occorrono per dare al nostro razzismo un tono originale".

Su questa base, é naturale che si potrà sempre più sviluppare ed ampliare la collaborazione con Vostro Ufficio razza.

E' così che ieri ho accennato all'Eccellenza Pavolini, che ha voluto accompagnarmi a Palazzo Venezia, dopo il colloquio, se si potesse venire ad un arrotondamento del compenso assegnatomi: e l'Eccellenza Pavolini non si é mostrato contrario alla cosa.

Mi rivolgo perciò a Voi per una concretizzazione: mi permetterei di proporre la somma che già codesto gabinetto ha avuto a cor-

20 bis

rispondere, come mi è stato riferito, ad altro collaboratore dello stesso ufficio, che poi sembra aver poco corrisposto alla fiducia accordata - la somma cioè di L.2000 mensili, con carattere di stabilizzazione definitiva.

Nel caso che questa variazione sia considerata equa e possibile, vogliate credere, Eccellenza, che mi sentirà impegnato per contribuire in ogni modo e con ogni possibilità all'opera comune.

Con deferente ossequio

Vostro

J. Evola

J. E v o l a
Corso Vittorio Emanuele 197
Roma

Il Ministro
della Cultura Popolare

Appunto per il Duce

Allo scopo di sviluppare ed ampliare la collaborazione di Evola al dipendente Ufficio Propaganda e Studi sulla Razza, si è pensato di affidargli un incarico fisso e continuativo presso l'Ufficio stesso.

Si sottopone alle alte determinazioni del Duce la proposta di corrispondergli perciò un assegno mensile di lire 2 mila.

14 Settembre XIX

[Archivio Centrale dello Stato, Ministero della Cultura Popolare, Gabinetto, Evola Giulio]

"Sangue e spirito" nei documenti tedeschi (1942)

Dai documenti si evince come l'ambasciata tedesca di Roma tenesse costantemente e precisamente aggiornato il Ministero degli Esteri a Berlino dell'evolversi del progetto evoliano.

Rapporto P III[420]

Principe Urach

Telescritto per Roma

Italpress - Roma

G. - Schreiber

P. 930 g del 20.2

Si porta qui a conoscenza che sotto la direzione di Evola deve essere pubblicata una rivista concernente la razza. Si prega, se il piano riesce, di promuovere la diffusione di tale rivista in Germania in larghissima misura e così pure se eventualmente una parte di questa rivista dovesse essere pubblicata in tedesco.

Urach

Berlino, lì 20 febbraio 1942

*

Stampato dagli atti

Duplicato

Lettera telescritta da Roma Nr 441 del 27.2.1942

all’Italpress Berlino

Principe Urach[421] Nr. P del 27.2.1942

In riferimento al P. 930 - G del 20.20

Da un informatore ho appreso i seguenti particolari circa il progetto della rivista di Evola:

La rivista si dovrebbe chiamare “Sangue e spirito”, comparirebbe in due lingue con edizione a Berlino e a Roma. Direzione italiana sotto il controllo di un redattore tedesco di cui ancora non è stato stabilito il nome. La rivista, nonostante la pubblicazione a Berlino e a Roma, deve avere il carattere di un organo politico della razza italiano. Evola sarà ricevuto nei prossimi giorni dal Duce per ricevere istruzioni. Secondo le affermazioni di Evola, egli ha preso contatto con le competenti autorità a Berlino, anche con l’Auswärtiges Amt.

Borch

Rel. D III

In copia

Al Prof. Prinzing

- Uff. Informazioni -

Con la preghiera dell’invio di una presa di conoscenza.

Il telegramma è stato ricevuto presso il settore stampa e viene

elaborato presso P III

Berlino, lì 6 marzo 1942

firm. Rademacher

*

Ambasciata tedesca Servizio stampa

Roma

Nr. B 12039 Roma, lì 15 maggio 1942

Al FS 930 g del 20.2

e in collegamento al FS P 77 g

del 25.2 c.a.

Oggetto: Il progetto della rivista di Evola

Da una persona di fiducia ho appreso che il progetto della rivista politica della razza dal titolo “Sangue e spirito” che avrebbe dovuto apparire in lingua tedesca e italiana è stato ormai rifiutato dal Duce. Il rifiuto si riferisce ad un colloquio con il Duce al quale presero parte Evola, il gesuita Tacchi-Venturi e Interlandi, editore della rivista ufficiale razzista “La difesa della razza”.

Tacchi-Venturi si pronunciò contro il progetto di Evola perché le concezioni spiritualistiche della razza che Evola proponeva potevano condurre ad un conflitto con la Chiesa, Interlandi parlò contro il progetto dal punto di vista della teoria della razza puramente biologica. Secondo le informazioni della persona di fiducia che ha con Evola relazioni amichevoli, il Duce si è deciso per le riserve di Interlandi e di Tacchi-Venturi, nonostante la sua simpatia per il lavoro di Evola.

Evola aveva già preso contatti per la sua rivista con le autorità tedesche alcuni mesi fa durante il suo soggiorno in Germania.

von Mackensen

All'Auswärtiges Amt

Berlino

Si attesta

Settore D per conoscenza

Berlino, lì 2 marzo 1942

con la preghiera di restituire al P III

Urach

Per conoscenza presso il P III

n. 14/3

[Nicola Cospito, Hans W. Neulen, *Julius Evola nei documenti segreti del Terzo Reich*, Edizioni Europa, Roma 1986, pp. 117, 109, 116. Note degli Autori]

Fascismo e razzismo (1941), di W.W.

La seguente recensione del volume evoliano, firmata con la sigla "W.W.", fu

una delle segnlazioni del libro stimolate dalla seconda "velina" diffusa dal Minculpop menzionata da Evola.

Nella letteratura fascista sul razzismo prende un posto di prima fila il libro di J. Evola, il cui contenuto è rispecchiato esattamente dal titolo[422]: si tratta dell'esposizione sintetica di una compiuta "dottrina", intendendo questa parola nel suo proprio significato di organico sistema d'idee che scaturiscono da una intuizione fondamentale. Siamo di fronte – chiunque conosca altri scritti di questo autore può immaginarlo – a idee quasi sempre personalissime e, se non vogliamo dire discutibili, molto degne di discussione; ma si può lasciar da parte tutto ciò che nella concezione dell'Evola rappresenta interpretazione esoterica del mondo umano e della storia delle civiltà. Con ciò non si disconosce la ricchezza della materia condensata dall'autore nel suo agile volume, materia in parte ben nota a chi abbia letto, per esempio, le più elaborate pagine della *Rivolta contro il mondo moderno*, la conoscenza delle quali è molto utile alla completa comprensione della *Sintesi*. La ricchezza di quest'opera riapparisce anzi in altro senso. Infatti, anche indipendentemente dalle tesi generali care all'autore e dal fatto che la *Sintesi* di esse rappresenta, in un certo senso, la conclusione od applicazione ultima, se ne ricava una visione nuova dell'ideologia fascista, nella quale viene introdotto un nuovo nucleo di pensiero. Si potrebbe dire, così formulando un giudizio di insieme sul libro, che esso presenta meno una teoria fascista del razzismo, che una teoria razzista del Fascismo.

Evola non vede nell'ideologia della razza un elemento eterogeneo a quella fascista, ad esso aggregato per motivi contingenti: la concepisce invece come "un potenziamento e un ulteriore strumento del Fascismo", uno sviluppo, si potrebbe dire, di esigenze insite in questo. Nel senso più pratico, il razzismo è la dottrina che individua il tipo umano predominante in una comunità nazionale e mira a preservarlo da ogni alterazione, a potenziarlo, a farne oggetto di un sentimento che sviluppa, tonifica e rende più concreto e "organico" quello generico della nazionalità. Le razze esprimono, secondo Evola, la fondamentale differenziazione della natura umana, differenziazione che significa ordine e

forma contro il caos dell'informe e dell'indifferenziato: riconoscerla vuol dire respingere ogni universalismo, nel senso che questo assume sul terreno politico, d'internazionalismo e cosmopolitismo, i quali sono espressione del caos etnico e dello snaturamento dei tipi. D'altra parte il razzismo è anche antindividualismo, nega cioè la possibilità di considerar l'uomo al di fuori di una stirpe, di un sangue, di una tradizione. Qui l'Evola mette ingegnosamente in rapporto le due idee di razza e di personalità, concependo l'individuo come contraffazione disanimata e meccanica di quest'ultima, a costituir la quale sono elementi necessari, per l'appunto, la tradizione, la stirpe, il sangue. Un terzo aspetto del razzismo – aspetto che viene anch'esso a coincidere con un essenziale carattere della concezione fascista della vita e a potenziarlo – è l'antirazionalismo, con la quale espressione si vuol dire che massimo risalto è dato alle qualità innate della razza, al carattere, al sentimento d'onore, al coraggio, alla fedeltà, ecc.; piuttosto che ai valori intellettualistici, estetistici e in genere culturali.

Ma il pregio maggiore della dottrina evoliana da un punto di vista per così dire filosofico risulta per noi dal collegamento sul quale esso si basa, del razzismo a una teoria generale dell'essere umano. Partendo dalla distinzione aristotelico-scolastica e, già molto tempo prima, indoaria, fra corpo, anima e spirito, la dottrina della razza assume un significato diverso per ciascuno di questi elementi e si articola quindi in tre gradi. "La considerazione razzista dell'uomo come corpo, come ente puramente naturale e biologico, è il compito proprio della dottrina della razza di primo grado. Segue la considerazione dell'uomo in quanto egli è anima, cioè lo studio della razza dell'anima. Come coronamento, si avrà una dottrina della razza di terzo grado, cioè lo studio razziale dell'uomo in quanto egli è non soltanto corpo o anima, ma, in più, spirito". Questa triplicità di punti di vista permette all'autore di chiarire molti concetti correnti e confusi, di portare ordine in una materia intricata come poche, di superare ogni unilateralità materialistica o spiritualistica. Impossibile riassumere qui gli svolgimenti del pensiero evoliano, ammirabile per organicità e per il continuo lampeggiare d'intuizioni illuminatrici.

È nella quinta parte del libro, intitolata "La razza e il problema della nuova *élite*", che più immediatamente si misura il valore integrativo per l'ideologia fascista di una dottrina di questo genere. Secondo Evola la principale e più antica

componente della stirpe italiana è quella ario-nordica o ario-romana (nordica ma apparsa sulla scena della grande storia prima in Italia che nell'Europa del Nord): ora è appunto tale elemento ario-romano che "deve valerci come il punto centrale di riferimento per la purificazione, e il potenziamento dell'attuale gente italiana e quasi come la cellula germinale da cui, attraverso tale processo, deve trarsi un tipo nuovo", cui potrebbe applicarsi la designazione di "uomo fascista" e di "razza fascista". Questo è il compito del razzismo attivo, che è, in sostanza, lo stesso Fascismo concepito non come sistema di idee ma come modo di vita virile, costruttiva, aristocratica, intransigente contro la "razza borghese del corpo e dell'anima", che costituisce il vero pericolo – avvertito distintamente dal Fascismo – per il futuro della gente italiana. La guerra ha servito e serve a rivelare le forze più profonde ed originarie della stirpe, a scoprirne le componenti eroiche ed esemplari, e così a selezionare tra il popolo i nuclei della razza nordico-aria, razza dello spirito, dell'anima e dello stesso corpo. Tale selezione ha assunto, nello sviluppo del Fascismo, tratti sempre più precisi, non, evidentemente, come risultato di misure razziste (che non possono aver avuto il tempo di agire) ma per effetto "del clima e degli ideali della rivoluzione e della relativa evocazione di forze profonde" fatta nella sostanza collettiva dell'uomo italiano. Se si affermerà l'uomo fascista come tipo superiore ed *élite* della razza nordico-aria o ario-romana, che per l'Evola è quella sovrana, creatrice della vera civiltà, metafisica ed eroica, e si giungerà a costituire su tale base un nuovo fronte ario-occidentale, allora sarà certa – così l'autore attinge i confini della sua grandiosa visione storica e al tempo stesso metastorica – una "soluzione positiva e definitiva delle lotte e delle crisi che, secondo il ritmo accelerato della storia di oggi, forse proprio dovranno decidere della vita e della morte dell'intera civiltà europea".

W.W.

[*Corriere della Sera*, 25 novembre 1941]

12. Ricerca di uomini fra le rovine

Prescindendo da questi contributi alla rettificazione del razzismo, a riferire sulla mia sola attività di scrittore vi sarebbe da indicare uno iato che va all'incirca dal 25 luglio 1943, data del crollo interno del fascismo, sino al termine della seconda guerra mondiale. Il racconto di varie vicende in cui mi trovai preso per alcuni potrebbe forse non essere privo di interesse, ma rientrerebbe in una autobiografia, che non è l'oggetto delle presenti note. Mi limiterò dunque a qualche breve cenno.

Come per diversi miei amici e personalità politiche con cui ero in contatto, per me il 25 luglio aveva messo a nudo quel che di inconsistente e di deteriore, specie come sostanza umana, si celava dietro la facciata del fascismo. E mentre gran parte del popolo italiano – quello stesso che aveva formato le deliranti adunate "oceaniche" dinanzi a Palazzo Venezia – si preparava disinvoltamente a cambiar bandiera, per alcuni elementi migliori si trattava di vedere fino a che punto alcune idee valide di una vera Destra potevano essere salvate e, allora, in quale nuova forma, in vista del futuro e di un diverso mondo, dato che purtroppo ormai non potevano esservi più dubbi sull'esito della guerra.

Circostanze speciali fecero sì che l'8 settembre, nel momento della dichiarazione della defezione italiana, mi trovassi in Germania, e poco dopo a Rastenburg, al quartier generale di Hitler, dove già si trovavano alcuni capi del fascismo che avevano lasciato l'Italia. Insieme a loro, io fui fra i primi a vedere Mussolini non appena vi giunse, dopo che Skorzeny l'aveva liberato[423]. La mattina successiva Mussolini proclamò la Repubblica Sociale (fu una deliberazione da lui presa durante la notte, senza aver più visto nessuno)[424]. Per me, ciò rappresentava una svolta negativa e deprecabile. Ancora una volta, il comportamento non degno da parte dell'esponente di una data istituzione (qui, della monarchia) offrì il pretesto per un processo non contro quell'esponente quale persona, ma contro l'istituzione, con una conseguente lesione del sistema – molti fenomeni sovversivi e rivoluzionari della storia si sono realizzati appunto su tale base, nel che si ha una delle armi di quella che io ho chiamato la "guerra occulta"[425].

Quasi come nei casi psicanalitici di una regressione dovuta a trauma, lo *shock* che ebbe Mussolini pel tradimento del Sovrano fece riemergere in lui le tendenze socialistoidi e repubblicane del suo primo periodo. Io non mi sentii dunque di seguire il "fascismo di Salò" in quanto ideologia, pur non potendo non tributare il mio riconoscimento al lato combattentistico e legionario di esso, alla decisione di centinaia di migliaia di Italiani di mantenersi fedeli all'alleato e di continuare la guerra – come il re e Badoglio avevano mendacemente dichiarato subito dopo il 25 luglio – pur sapendo di combattere su posizioni perdute, affinché almeno l'onore fosse salvo. Nella storia dell'Italia post-romana, un tale fenomeno era quasi unico.

Personalmente ritenni però che il còmpito più importante era appunto di vedere che cosa poteva essere salvato dopo la guerra, ad arginare la sovversione che avrebbe evidentemente cercato di prendere il sopravvento approfittando delle circostanze. È così che a Roma, nel periodo dell'occupazione tedesca, si cercò di preparare segretamente un "Movimento per la Rinascita dell'Italia". Ad esso si interessarono, fra gli altri, il senatore Carlo Costamagna, con cui avevo da tempo collaborato, e il senatore e ex-ministro Balbino Giuliano[426]. Il Movimento del dopoguerra avrebbe dovuto assumere la forma di un partito e assolvere una funzione analoga a quella che il Movimento Sociale Italiano[427] doveva concepire per sé stesso: però con un più deciso orientamento tradizionale e di Destra, senza riferimenti unilaterali al fascismo e con una precisa discriminazione, nel fascismo, dei lati positivi da quelli negativi. Con l'occupazione alleata di Roma, per circostanze varie e, sembra, anche per un tradimento, tutto ciò andò a monte. Sarei dovuto restare a Roma. Invece la forza delle cose mi spinse a lasciare la capitale. Attraversato il fronte, mi trasferii nell'Italia settentrionale[428] e subito dopo a Vienna, dove ero stato già chiamato[429]. In tale città, in una diversa cerchia, si cercò di lavorare in modo analogo che a Roma[430]. Ma poco prima dell'occupazione russa della città, in un bombardamento[431] riportai una lesione del midollo spinale che a tutta prima sembrò letale ma che poi ebbe per conseguenza la paresi parziale delle estremità inferiori[432].

Mi trovai bloccato in un ospedale. A dir vero, il fatto non fu privo di relazione con la norma, da me già da tempo seguita, di non schivare, anzi di cercare i pericoli, nel senso di un tacito interrogare la sorte[433]. È così che, ad esempio, a

suo tempo avevo fatto non poche ascensioni rischiose in alta montagna[434]. Ancor più mi ero attenuto a quella norma allora, presso al crollo di tutto un mondo e al senso preciso di quel che sarebbe seguito. Quel che mi accadde costituì tuttavia una risposta non facile ad interpretare. Nulla cambiava, tutto si riduceva ad un impedimento puramente fisico che, a parte dei fastidi pratici e certe limitazioni della vita profana, poco mi toccava, la mia attività spirituale e intellettuale non essendone in alcun modo pregiudicata o modificata. La dottrina tradizionale che nei miei scritti ho spesso avuto occasione di esporre – quella secondo la quale non vi è avvenimento rilevante dell'esistenza che non sia stato da noi stessi voluto in sede prenatale – è anche quella di cui sono intimamente convinto, e tale dottrina non posso non applicarla anche alla contingenza ora riferita. Ricordarmi *perché* l'avevo voluta, epperò coglierne il suo senso più profondo per l'insieme della mia esistenza: questa sarebbe stata, dunque, l'unica cosa importante, importante assai più del "rimettermi", a cui non ho dato nessuno speciale peso. (Del resto, nel punto in cui, per via di una maggiore luce, un "ricordo" del genere fosse affiorato o affiorasse, sarebbe data sicuramente anche la possibilità di rimuovere, volendolo, lo stesso fatto fisico). Ma la nebbia a tale riguardo non si è ancora sfittita. Per intanto, mi sono adeguato con calma alla situazione, pensando umoristicamente talvolta che forse si tratta di dèi che han fatto pesare un po' troppo la mano, nel mio scherzare con loro.

Vi è qualcuno che ha fatto circolare la diceria che la contingenza occorsami sarebbe stata la conseguenza di chi sa quale mia "prometeica" impresa. Questa è, naturalmente, fantasia pura. In quel periodo io avevo interrotto ogni attività che comunque riguardasse il soprasensibile; fra l'altro, a Vienna vivevo in incognito, avevo assunto un altro nome. È però singolare ciò che lo stesso René Guénon sembrò a tutta prima incline a pensare. Quando, ripresa la corrispondenza con lui dopo la guerra, lo informai del fatto (non senza un segreto desiderio di avere un aiuto a "capire"), egli mi chiese se non sospettassi di qualcuno che avesse potuto agire occultamente contro di me, aggiungendo che lui stesso si era trovato immobilizzato per interi mesi, apparentemente a causa di un'artrite, in realtà per effetto dell'azione di qualcuno: ma lo stato tornò subito normale quando questo qualcuno fu scoperto e eliminato[435]. Io spiegai a Guénon che nulla del genere poteva valere pel mio caso e che, d'altra parte, si sarebbe dovuto pensare a un ben potente sortilegio, perché esso avrebbe dovuto determinare tutto un insieme di circostanze oggettive, l'attacco aereo, il momento e il punto dello

sganciamento delle bombe e via dicendo.

È curioso che, riferendomi non al mio ma al *suo* caso (la pseudo-artrite), avendo chiesto a Guénon se chi abbia una levatura spirituale per ciò stesso non sia al riparo da ogni attacco “magico” o stregonico, egli mi rispose ricordandomi che, secondo la tradizione, lo stesso Profeta, cioè Maometto, non sarebbe stato, a tale riguardo, invulnerabile. L’idea è che su di un certo piano “psichico” o “sottile”, i processi si svolgerebbero deterministicamente, come su quello fisico, dove, mettiamo, una pugnalata normalmente non ha effetti diversi a seconda della persona colpita. (Veramente, a tale riguardo io ho delle riserve, nel senso di ritenere che il processo di materializzazione dell’individuo, quindi il suo distacco dalle forze sottili della natura, ha avuto anche un effetto protettivo rispetto ad azioni occulte sul genere di quelle ora accennate: la loro efficienza diminuisce fino a divenire quasi nulla nei riguardi dell’uomo moderno intellettualizzato e cittadino, mentre può mantenersi in alcuni gruppi “arretrati” o “primitivi”)[436].

Dopo aver trascorso circa un anno e mezzo in cliniche austriache, nel 1948 rientrai in Italia[437]. Qui mi aspettavo di trovare solo un mondo di rovine, spirituali ancor più che materiali. Restai sorpreso nel constatare che esistevano invece dei gruppi, soprattutto di giovani, che non si erano lasciati trascinare nel crollo generale. Specie nei loro ambienti il mio nome era noto e i miei libri erano molto letti[438].

Nel primo dopoguerra mi occupai soprattutto di rivedere il testo di alcune opere esaurite, di cui si preparava la ristampa, compresi i tre volumi di monografie di *Introduzione alla magia*. Qualche anno dopo, nel 1951, uscì anche la riedizione, messa a punto, di *Rivolta contro il mondo moderno*. Mi sembrò opportuno cercare di indirizzare ideologicamente in modo adeguato gli elementi dianzi accennati. Così nel 1949 scrissi l’opuscolo *Orientamenti*, indicando in sintesi le principali posizioni da difendere spiritualmente e politicamente[439]. Esso uscì a cura della rivista di uno di quei gruppi, intitolata *Imperium*[440]. Non senza relazione con ciò mi trovai coinvolto involontariamente in una comica vicenda.

Alla polizia politica di Roma[441] venne in mente di inventare una specie di congiura intesa né più né meno che a restaurare il regime fascista. A tal fine, essa compose un mosaico con elementi che, in realtà, erano privi di ogni vero collegamento. Da un lato, vi erano degli ex-carristi che a Bologna si erano organizzati per difendersi nell'eventualità di una emergenza comunista, uno dei loro capi essendo scampato a mala pena ad un assassinio. Vi erano poi un gruppetto giovanile che si era definito la "Legione Nera" e dei residui dei FAR (Fasci d'Azione Rivoluzionaria – nome che aveva assunto lo schieramento che poi formò il Movimento Sociale Italiano quale partito legale)[442]. Inoltre, elementi più qualificati e preparati facevano uscire la già citata rivista *Imperium*. Infine, vi furono alcuni giovani che a scopo dimostrativo avevano fatto esplodere un paio di inoffensive bombe, in un quadro più o meno da goliardismo turbolento. Tutto ciò fu dalla polizia messo insieme e riferito appunto ad un unico fronte clandestino inteso a restaurare il fascismo. Fu arrestata una trentina di persone. Mancava un capo, l'ispiratore del "complotto". Per il fatto che gran parte di quei giovani mi considerava come suo "maestro", che io avevo scritto *Orientamenti*, che avevo dato a *Imperium*, per incoraggiamento, un paio di articoli, peraltro a carattere puramente culturale, la polizia credette di potermi attribuire quella parte, per cui venni arrestato anch'io[443].

Naturalmente, la cosa finì in un nulla, e il processo valse solo a coprire di ridicolo gli zelanti funzionari della polizia politica della nuova Repubblica. Quasi tutti gli imputati vennero assolti[444]. Già la stampa liberale aveva protestato per questo abuso commesso da un ottuso potere esecutivo, e a difendermi gratuitamente fu un noto avvocato, Francesco Carnelutti, oltre all'assistenza generale di un ex-ministro alla giustizia, Piero Pisenti[445]. Al processo, più decisiva e pertinente fu però la mia autodifesa (stampata in séguito dalla rivista *L'Eloquenza*)[446]. La polizia politica si trovò assai delusa nel dover constatare che, come io nel passato non ero stato mai iscritto a nessun partito, quello fascista non facendo eccezione, non facevo nemmeno parte del Movimento Sociale Italiano, che essa volentieri avrebbe voluto compromettere. Naturalmente, io nulla avevo saputo di quelle avventate iniziative, e ben mi sarei guardato dall'incoraggiare un qualsiasi attivismo in termini così irrisori. Ritirata subito l'accusa principale contro di me, per salvare la faccia si ripiegò su quella di "apologia del fascismo", e ciò, ancor prima di prendersi la pena di trovare un qualche mio scritto che ne fornisse il pretesto.

Comunque, nella mia autodifesa ebbi occasione di mettere in chiaro un punto fondamentale. Dissi che attribuirmi idee “fasciste” era un assurdo. Non in quanto erano “fasciste”, ma solo in quanto rappresentavano, nel fascismo, la riapparizione di principî della grande tradizione politica europea di Destra in genere, io potevo aver difeso e potevo continuare a difendere certe concezioni in fatto di dottrina dello Stato. Si era liberi di fare il processo a tali concezioni. Ma in tal caso si dovevano far sedere sullo stesso banco degli accusati il Platone de *Lo Stato*[447], un Metternich, un Bismarck, il Dante del *De Monarchia* e via dicendo[448]. Ma, evidentemente, nelle bassure attuali, pei più altro non esisteva che l’antitesi fascismo-antifascismo, e non essere democratici, socialisti o comunisti equivaleva automaticamente ad essere “fascisti”[449].

Diversi anni dopo, nel 1963, scrissi per la casa editrice Volpe un libretto intitolato *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*[450]. In esso, il punto di vista era quello dianzi accennato: contro ogni “mitologizzazione”, esaltazione o partigiana denigrazione, esaminai gli aspetti più importanti del sistema fascista per individuare quelle istanze che, nel fascismo, erano riconducibili ad un mondo politico-ideale ad esso superiore e anteriore, separandole dall’elemento problematico, contingente o deteriore. Il libro uscì in seconda edizione nel 1970, con in appendice un saggio parallelo, dal titolo *Note sul Terzo Reich*, nel quale l’analisi discriminatrice era estesa al nazionalsocialismo tedesco[451].

L’accennata comica parentesi giudiziaria non fu però priva di certe ripercussioni che, nel clima dell’Italia “liberata”, hanno contribuito a creare intorno al mio nome una aureola piuttosto buia. Per coloro che si limitavano al sentito dire e che non pensavano nemmeno alla lontana ad informarsi direttamente e positivamente circa le idee da me difese e circa la mia attività, io restavo il “fascista” che sarebbe stato addirittura in relazione con dei dinamitardi, a ciò aggiungendosi, presso ad una uguale ignoranza e ottusità di giudizio, le stigmati del “razzista”, dell’ex-amico dei nazisti, nonché del nemico del cattolicesimo. Era più di quanto occorreva per promuovere, intorno alle mie opere, una rigorosa congiura del silenzio in quasi tutta la stampa italiana[452]. Ma, di fatto, ormai si era formato un mio pubblico personale, non vasto ma attento e fedele, sufficiente per

far accettare agli editori “non impegnati” i miei libri. Così, data la natura della “intellettualità” predominante in Italia, dell’attenzione e degli apprezzamenti di essa ho potuto fare perfettamente a meno. Più recentemente, le Edizioni Mediterranee avendo quasi monopolizzato la ristampa di molti miei libri, data la loro vasta rete di diffusione, essi sono stati proposti a più ampie cerchie di lettori con un sensibile aumento delle vendite, indipendentemente da *battages* basati su “recensioni”[453].

L’origine del mio successivo libro, *Gli uomini e le rovine*, pubblicato dapprima nel 1953 dalle Edizioni dell’Ascia e poi in due riedizioni (la seconda nel 1972) dall’editore Volpe[454], ha relazione con un ultimo tentativo[455] di promuovere la formazione di uno schieramento di vera Destra. Una occasione, a tale riguardo, sembrava essere offerta dal profilarsi di una particolare tendenza all’interno del Movimento Sociale Italiano, oltre che per l’orientamento dei gruppi di giovani dianzi accennati[456]. Così mi parve non inutile esporre in un libro quei presupposti d’ordine generale che, nel campo della dottrina dello Stato e della visione generale della vita, si prestassero per l’orientamento di detto schieramento.

La prima parola d’ordine doveva essere quella della *controrivoluzione*. Lasciati da parte, ai fini pratici, i più ampi orizzonti di *Rivolta contro il mondo moderno*, in *Gli uomini e le rovine* come còmpito preliminare di coloro che si tenevano ancora in piedi (appunto fra le rovine) indicai il rigetto integrale e inattenuato di tutte le ideologie derivanti dalla Rivoluzione Francese, essendo esse il punto di partenza di tutta la crisi dell’Europa ultima: la rivoluzione liberale avendo preparato quella democratica e entrambe avendo aperto la via a socialismo e comunismo. A tale riguardo ogni compromesso doveva essere respinto. Di fronte alla crescente insolenza e tracotanza delle forze sovvertitrici invocavo il coraggio intellettuale e fisico di dirsi senz’altro “reazionari”: accusa di fronte alla quale tutte le mezze figure morali dei politicanti dell’Italia “liberata” tremavano, anche quando appartenevano ai cosidetti partiti d’ordine.

Naturalmente, la reazione invocata non aveva nulla da fare con quella che serviva da comodo pretesto agli avversari: nulla aveva da fare con gli interessi di una classe economica e con la Destra capitalista. Doveva invece essere la reazione di una Destra politica e aristocratica, la quale anzi doveva considerare

le posizioni di dominio dovute al possesso della ricchezza come usurpazione e sovversione. La controrivoluzione si doveva definire in base non a interessi materiali ma a principî. Respingendo il mito progressista sociale, dovevano stare in primo piano certe idee fondamentali da riconoscere nel loro valore normativo immutabile per ogni organizzazione politico-sociale di tipo superiore. In un senso non molto diverso – accennai – Vico aveva parlato di "leggi naturali di una repubblica eterna che varia in tempo, per vari luoghi".

Passando al lato costruttivo, il fondamento costante di ogni vero Stato veniva indicato "nella trascendenza del suo principio, cioè del principio della sovranità, dell'autorità e della legittimità". Nel vero Stato si realizza la manifestazione e l'irruzione di un ordine superiore, concretantesi in un *potere*. Come corollario, ne seguiva la netta differenziazione della sfera politica da quella che chiamai "fisica". In virtù di quella sua dimensione trascendente, per essere l'incarnazione di una *idea* e di un *potere* sopraelevato, "il vero Stato si differenzia da qualsiasi unità di fatto, da qualsiasi forma di associazione naturalistica o di diritto naturale, da ogni aggregazione determinata da fattori sociali o economici, biologici, utilitaristici e eudemonistici". L'*autorità* concepita a tale stregua costituisce anche il presupposto per la stabilità, per la saldezza e per l'unità di ogni organismo politico-sociale.

"Lo Stato non è espressione della società". La società è – in senso aristotelico – la "materia", lo Stato è la "forma". Non diversi rapporti intercorrono – debbono intercorrere – fra Stato e nazione o popolo (*demos*): il primo corrisponde al principio maschile e spirituale, il secondo al principio feminile e materiale. Ed è per questo che nell'antica romanità "l'idea di Stato e di *imperium* – della sacra potestà – si collegò col culto simbolico di divinità maschili del cielo, della luce, del sopramondo, nella sua opposizione alla regione oscura delle Madri e delle divinità ctoniche" (queste idee le avevo messe in precedenza in particolare luce in una conferenza tenuta in diverse città tedesche, con l'intento di contrappormi al mito nazista del *Volk* e della *Volksgemeinschaft*)[457]. "La sfera propriamente politica si definisce con valori guerrieri e gerarchici, eroici e ideali, antiedonistici... che la staccano nettamente dall'ordine dell'esistenza naturalistica e vegetativa; i veri fini politici sono fini in gran parte autonomi (non derivati), essi si legano a interessi e ideali diversi da quelli dell'esistenza

pacifica, della pura economia, del benessere fisico, essi rimandano ad una dimensione superiore della vita, ad un ordine distinto di dignità". Pertanto "la legittimazione più alta e reale di ogni ordine politico, epperò dello stesso Stato, sta nella sua funzione anagogica: nel suo coltivare, suscitare e sorreggere le disposizioni del singolo ad agire e pensare, a vivere, a lottare e eventualmente a morire in funzione di qualcosa che va di là dalla sua semplice individualità". Il principio anagogico (= traente in alto) veniva ben sottolineato in vista della possibilità opposta, di quella di un "trascendimento discendente" dell'individuo, manifestantesi negli Stati di massa, nel collettivismo, nell'esaltazione demagogica[458].

La caratteristica ulteriore del vero Stato – affermai – è la sua organicità. Esso è uno Stato organico, si compone di parti distinte e differenziate, abbraccia unità parziali dotate di vita propria e ordinate gerarchicamente. Come base ha, pertanto, i valori della qualità, della giusta disuguaglianza e della personalità. Il suo principio è il classico *suum cuique*: ad ognuno il suo e ad ognuno il suo diritto, conformemente alla sua dignità naturale. Donde una netta antitesi fra Stato organico e Stato totalitario. Di rigore, il totalitarismo corrisponde ad un tipo livellatore, dispotico e meccanicistico di unità. Geneticamente, esso può avere per antecedente la disgregazione individualistica dello Stato organico: quando l'individualismo ha sciolto il singolo da ogni legame superiore, quando "libertà e uguaglianza" hanno distrutto ogni gerarchia, di fronte alla massa senza più forma, al caos di interessi e di forze particolari vòlte ad affermarsi con ogni mezzo, proprio le strutture violente "totalitarie" possono essere il mezzo estremo per imporre un certo ordine esteriore, in un sistema che è però la contraffazione materialistica dell'unità organica. Qui ricordai che una frase di Tacito aveva già indicato con esattezza il processo che doveva realizzarsi su vasta scala nei tempi ultimi: "Per rovesciare lo Stato [lo Stato vero, organico, tradizionale] mettono avanti la libertà; una volta giunti a tanto, attaccheranno anche questa". Platone aveva già osservato: "Da nessun altro reggimento politico la tirannide sorge e prende piede se non dalla democrazia, e cioè dall'estrema libertà la servitù più completa e aspra". Ancora una citazione, di Vico[459]: "Gli uomini vogliono prima la libertà di ragione [gli "immortali principî"] ed essere uguali agli altri; appresso sovrastare gli eguali; finalmente farsi sotto i superiori".

In tal guisa era sufficientemente prevenuto ogni equivoco nei riguardi dell'ideale politico che indicavo. E ulteriori precisazioni venivano fatte a proposito di varie distorsioni e degradazioni del principio di autorità. Così si prendeva distanza da ogni "dittatura" in senso moderno, quale sistema basato su di un potere informe semplicemente individuale, da ogni "bonapartismo" e anche da ogni nazionalismo: la nazione "sovrana" nasce da un processo di dissociazione collettivizzante della "materia" dalla "forma", la "forma" essendo il principio sopraordinato dello Stato. Nel contempo, negazione della "statolatria" in senso stretto, cioè con la divinificazione e l'assolutizzazione di un principio soltanto politico e laico, privo di ogni crisma superiore, epperò disanimato. Infine, non veniva risparmiata la critica contro i regimi a "partito unico", questa espressione essendo una contradizione in termini e il termine "partito" appartenendo di diritto all'ideologia democratica e anti-organica. Se mai, era da considerare qualcosa come un Ordine, custode e sostegno, spina dorsale del vero Stato[460].

Pel problema più particolare delle relazioni fra politica e economia partii da considerazioni circa il fenomeno moderno della "demonìa dell'economia". L'essenza di esso è "l'idea che nella vita, sia individuale, sia collettiva, il fattore economico è quello veramente importante, reale, decisivo, che la concentrazione di ogni valore e interesse sul piano economico e produttivo non è l'aberrazione senza precedenti dell'uomo occidentale moderno bensì qualcosa di normale, di naturale, non una eventuale bruta necessità ma qualcosa che va accettato, voluto, esaltato". In questo circolo chiuso e buio determinato alla demonìa dell'economia si muovono sia marxismo che capitalismo, una identica concezione materialistica della vita e dei valori stando alla base dell'uno e dell'altro[461]. E ripetevo: "Non v'è assurdo maggiore di quello di chi oggi presume di rappresentare una Destra politica senza uscire da tale circolo, senza spezzarlo con l'affermare e instaurare il diritto di più alti punti di riferimento... Non il valore dell'uno o dell'altro sistema economico, ma quello dell'economia in genere va posto in discussione... L'antitesi vera non è quella fra capitalismo e marxismo, ma quella esistente fra un sistema nel quale l'economia è sovrana, quale pur sia la forma che essa riveste, e un sistema nel quale essa è subordinata a fattori extraeconomici, entro un ordine assai più vasto e completo, tale da conferire alla vita umana un senso profondo e da permettere lo sviluppo delle possibilità più alte di essa". In funzione di ciò era da intendersi la sovranità della politica sull'economia nel vero Stato, ai fini dell'imposizione di freni e di limiti

a processi divenuti onnipotenti e distruttivi. La controparte doveva essere un nuovo clima generale e soprattutto la “sproletarizzazione” della visione della vita, la “qualità spiritualmente proletaria sussistendo dovunque non si sappia concepire nessun più alto tipo umano di quello del ‘lavoratore’, dovunque si fantastichi sulla ‘eticità del lavoro’, dovunque si inneggi allo ‘Stato del lavoro’, dovunque non si abbia il coraggio di schierarsi decisamente contro tutti questi nuovi miti contaminatori corrispondenti ad una vera e propria religione della bestia da fatica”[462].

Per mettere le cose a posto e tagliar corto con la cosiddetta “quistione sociale” mi bastò citare queste parole di Nietzsche: “I lavoratori dovranno vivere un giorno come vivono i borghesi – ma *al disopra* di essi, distinguendosi per una mancanza di bisogni, sarà la casta suprema: più povera, più semplice, ma in possesso della potenza”. In questo insieme, l’unica rivoluzione legittima concepibile (ad esempio, contro un capitalismo degenere e prevaricatore) è la rivoluzione dall’alto. In un capitolo speciale indicavo le forme in cui poteva essere inquadrata l’economia qualora tornassero a predominare anche in tale dominio le disposizioni etiche e virili: nelle “unità di lavoro” (così le chiamai) libere dall’intossicazione classista, con nuovi rapporti organico-gerarchici personalizzati e solidaristici fra i varî elementi di ogni impresa, in una ripresa dell’antico *ethos* corporativo. Veniva fatto cenno anche a corrispondenti strutture politico-istituzionali.

Su varî altri argomenti trattati dal libro qui non è il caso di fare che un fuggevole accenno. In un capitolo, stigmatizzavo l’irresponsabilità propria al lasciar libero corso al cancro rappresentato dall’incremento della popolazione, fattore principalissimo del disordine contemporaneo; venivano riprese le stesse idee che nel periodo fascista avevano provocato il sequestro di un numero della mia rivista *La Torre*. In un altro capitolo denunciai l’ideologia e la mentalità “storicistica”, precisando le premesse generali di tutto l’ordine delle idee controrivoluzionarie e tradizionali difese nel libro. Una precisazione mi sembrò opportuna anche nei riguardi del “militarismo”, ad evitare la confusione, caratteristica per la mentalità borghese e democratica, fra la deviazione che merita quel nome e un dato *ethos* il quale, se può esprimersi in un orientamento guerriero, può anche valere come base per un tipo particolare, virile, di società e

nei termini di un atteggiamento generale di fronte all'esistenza. In un altro capitolo veniva ribadita l'opposizione contro tutto ciò che è società, civiltà e costume borghesi, e si poneva l'esigenza che la nostra negazione di tutto ciò fosse non meno decisa di quella bandita dal marxismo e comunismo, avendo però, naturalmente, segno opposto. Lo stesso ordine di idee lo ripresi e sviluppai, in una alquanto diversa prospettiva, nel mio libro successivo, *Cavalcare la tigre*.

In altri capitoli riformulai in modo adeguato alcune idee già esposte nel precedente periodo. Così tornai a parlare della "guerra occulta" e delle armi di essa, cioè delle tattiche usate dalle forze della sovversione mondiale per agire segretamente e indirettamente sul corso degli avvenimenti e della storia; la seconda parte di tale capitolo riproduceva una esposizione da me fatta a Berlino a dei capi del servizio di sicurezza[463], in una cerchia chiusa, ma in séguito anche stampata sulla rivista francese *Contre-Revolution* di Léon de Poncins[464]. Una visione ben più conforme alla verità dovrebbe sostituirsi, per tal via, alle fisime dello storicismo e del progressismo, che così spesso sono solo cortine fumogene dietro le quali continua l'opera di distruzione. In un altro capitolo ripresi quel che avevo già detto nel mio libro sulla dottrina della razza (libro esaurito e ormai introvabile)[465] circa la latinità, l'anima mediterranea e la romanità e circa gli elementi di stile e le forme di comportamento da mettere in primo piano in una eventuale opera rettificatrice del tipo italiano[466].

In ciò avendo una parte essenziale le affinità elettive e le intime vocazioni, il completamento di tale ordine di idee era la messa a punto propria al capitolo sulla "scelta delle tradizioni". In esso denunciai le distorsioni operate da una "storia patria" di confezione massonico-liberale, intesa a presentare come tradizione nazionale tutto ciò che nella storia italiana ha avuto carattere sovversivo e antitradizionale, cominciando dalla rivolta dei Comuni (quasi che questa fosse stata una lotta contro "lo straniero" anziché l'ergersi della nascente democrazia contro il diritto della casta feudale e contro l'autorità imperiale, e quasi che degli Italiani, come ghibellini, non si fossero schierati anch'essi contro i Comuni), venendo agli aspetti problematici della Rinascenza, giungendo al Risorgimento considerato in tutto ciò per cui esso rappresentò un episodio della rivoluzione europea del Terzo Stato, solidale con le idee della Rivoluzione francese e della massoneria, e infine indicando i miti che nella prima guerra

mondiale provocarono la rottura della Triplice Alleanza e l’intervento dell’Italia a fianco delle democrazie occidentali. Se, purtroppo, una simile “tradizione” ha avuto una parte rilevante nella storia dell’Italia dopo che il popolo italiano ha cessato di essere l’esponente dell’idea e del simbolo romano, è pur sempre possibile indicare punti di riferimento per una opposta scelta delle tradizioni, in cui dovrebbe essere decisiva una diversa “razza interiore”. Infine, non mi sembrò inutile tornare a considerare le contraffazioni del ghibellinismo e l’atteggiamento da assumere di fronte al cattolicesimo, con particolare riguardo pei problemi e per l’orientamento degli ambienti in vista dei quali avevo scritto il libro.

Una opposizione legittima al cattolicesimo non può basarsi in alcun modo sul diritto sovrano di uno Stato laico e agnostico, cioè del mero potere temporale. Il vero ghibellinismo presuppone lo Stato vero, lo Stato avente un crisma spirituale. Fuor dal piano politico in senso stretto, sussiste però una antitesi fra i valori propri ad un tale Stato e alcuni aspetti essenziali della morale e della religione cristiana. Ho riconosciuto che soprattutto nei paesi latini certe forze tradizionali e controrivoluzionarie si erano appoggiate al cattolicesimo e che vi è stato un tempo in cui proprio il cattolicesimo aveva dato al puro principio della sovranità e dell’autorità la sua consacrazione (alleanza controrivoluzionaria e “reazionaria” del trono con l’altare). Ma tutto ciò appare ormai scontato. Dal punto di vista dottrinale, oggi più che mai risulta chiaramente l’insuscettibilità del cattolicesimo ufficiale ad integrarsi “tradizionalmente”, sul piano di una vera universalità e trascendenza, ad esempio nel senso indicato dal Guénon, per cui non ho potuto non ripetere ciò che avevo già scritto in un altro libro: “Chi è tradizionale essendo soltanto cattolico, nel senso corrente e ortodosso, non è tradizionale che a metà”[467]. Dal punto di vista politico-sociale è non meno visibile, nello stesso cattolicesimo attuale, una “scelta delle proprie tradizioni” conforme ai tempi: donde il prevalere, in esso, delle istanze democratiche e sociali e il rigetto di quelli che alcuni suoi esponenti, con un gergo davvero illumistico-massonico, hanno chiamato “i superati medievalisti”. Scrivevo: “Se oggi il cattolicesimo, sentendo che tempi decisivi si avvicinano, avesse la forza di staccarsi davvero dal piano contingente e di seguire una linea di alta ascesi, se esso, appunto su tale base, quasi in una ripresa dello spirito del migliore Medioevo crociato, facesse della fede l’anima di un blocco armato di forze, compatto e inesorabile, rivolto contro le correnti del caos, del cedimento, della

sovversione e del materialismo politico del mondo attuale, certo, in tal caso per una scelta non potrebbero esservi dubbi di sorta. Ma le cose purtroppo non stanno così”. Sicché uno dei massimi problemi da affrontare in una eventuale opera di ricostruzione restava aperto.

Ciò valeva, in una certa misura, anche per quanto veniva prospettato nell’ultimo capitolo del libro, intitolato “Europa una: forma e presupposti”[468]. Anche qui ho riaffermato l’idea organica e gerarchica, ho respinto, per una eventuale unificazione dell’Europa, ogni soluzione democratizzante a base semplicemente economico-associativa. La premessa essenziale dovrebbe essere l’integrazione organica dei singoli Stati Europei; l’unità europea dovrebbe realizzarsi “al vertice”, qui l’ulteriore ovvia premessa essendo il superamento del nazionalismo e della sua *hybris* (la vichiana “boria delle nazioni”), superamento, peraltro, implicito nella forma stessa del “vero Stato”. Una autorità sovraordinata, riconosciuta come tale, dovrebbe fare da cemento e da centro di gravitazione di un sistema presentantesi come un “organismo fatto di organismi”. Solo in funzione di tale autorità e del suo “diritto eminente” derivante dalla sua stessa natura spirituale, sarebbe da concepirsi e da ammettere la limitazione delle singole sovranità nazionali. Senonché si presentava un duplice problema, anzitutto quello del fondamento di tale autorità, in secondo luogo quello della misura in cui si sia in grado non pure di riconoscerla in via naturale, ma già di concepirla, dato il clima spirituale dei nostri giorni e data la secolare mancanza, in Europa, di una tradizione unitaria viva, non profana o semplicemente “culturale”.

Comunque, se un qualche tentativo su tale direzione può essere ancora intrapreso, dicevo che secondo me vi sarebbe unicamente da sperare in quanto può derivare dall’associarsi di due gruppi di elementi rappresentati, in un certo modo, nelle varie nazioni europee, gli uomini ancora “in piedi fra le rovine”. Per un lato, si tratterebbe di appartenenti ad antiche famiglie europee che valessero non solo pel nome che portano ma anche per quel che sono, per la loro personalità: ciò, nell’idea di un eventuale ridestarsi di un retaggio non andato del tutto perduto ma divenuto solo latente nel loro sangue e nella loro “razza”. Il secondo gruppo corrisponderebbe a coloro che sono passati attraverso tutte le distruzioni dei tempi ultimi – della guerra e del dopoguerra – senza esserne

spezzati, che, dopo aver riconosciuto come illusioni e menzogne ideologie e miti di ieri e di oggi, sono capaci di un superiore realismo e di un'azione pura; fra costoro dovrebbe stabilirsi una solidarietà essenziale, al disopra delle frontiere e della opposizione dei precedenti fronti. Nel caso che i due gruppi si unissero e riuscissero a soppiantare gradatamente le attuali, fiacche e inconsistenti "classi politiche" nelle rispettive nazioni, potrebbe delinearsi la prospettiva di una Europa una in senso tradizionale organico, tenuta insieme non da semplici fattori materiali, come tali sempre contingenti, ma da una idea e da un potere superiore: tale dunque da poter fare veramente fronte al pericolo costituito dal blocco orientale.

Gli uomini e le rovine uscì con una presentazione del principe J. Valerio Borghese, assai noto come esponente dei combattenti dell'ultima guerra, essendo egli stato a capo di forze della Marina italiana che, fra l'altro, con una impresa audacissima colarono a picco nel porto di Alessandria due corazzate e altre navi inglesi, e avendo egli poi combattuto fino all'ultimo come comandante del corpo chiamato Decima Mas[469]. Questa associazione del suo nome col mio doveva avere un carattere simbolico: entrambi eravamo uomini che avevano seguito liberamente una linea ideale, rifuggendo dal piano più basso della politica, l'uno potendo rappresentare il combattentismo, l'altro il teorico di una precisa idea di Destra. Pensai che un tale binomio avrebbe forse potuto cristallizzare in Italia forze per quel nuovo fronte[470]. Peraltro, si era anche progettato di far uscire una nuova rivista dal titolo, deliberatamente provocatorio, *Il Reazionario*[471]. Le cose si presentavano così, che il Movimento Sociale Italiano era di fatto il principale raggruppamento di coloro che, in genere, non avevano rinnegato il passato e che respingevano la democrazia; esso però comprendeva tendenze divergenti, anche per l'equivoco repubblicano e "sociale" del "fascismo di Salò" (donde il termine "sociale" nella stessa designazione del partito). Si trattava anzitutto di differenziare in seno a questo raggruppamento una precisa corrente di Destra e poi di aggregare forze di analogo orientamento che per ragioni varie si tenevano fuori da quel partito. Ciò, in termini diversi da un partito politico, piuttosto in quelli di quadri potenziali di un ordine nuovo. I partiti, se mai, potevano servire come forza di manovra nel periodo di interregno della democrazia parlamentare (è in tal guisa che, notoriamente, il partito comunista considera sé stesso); non dovevano avere una vera autonomia. Il secondo còmpito era di preparare e organizzare – come fa parimenti il comunismo – forze capaci di intervenire in

caso di emergenza, in un caso del genere essendo evidente che tutte le "maggioranze" racimolate a forza di voti a suffragio universale, con donne, borghesi, membri delle associazioni cattoliche e parrocchiali, e simili, si dissolveranno come neve al sole e solamente efficienti e pericolose saranno le forze organizzate e armate del comunismo e del social-comunismo. Dunque: da un lato lo schieramento di una *élite* di Destra, dall'altro, come controparte, questi quadri potenziali per l'azione; un partito, unicamente per una funzione tattica contingente.

Tutto questo progetto non ebbe séguito alcuno. E lo stesso valse per passi fatti in campo monarchico. Fu istruttiva, ad esempio, l'esperienza della rivista *Monarchia* creata da un mio antico amico, Guido Cavallucci[472], già presidente dell'Unione Nazionale Monarchica, il quale si era proposto di difendere la causa monarchica fuor dai vincoli e dagli intrighi partitici. Della rivista, a cui diedi volentieri il mio aiuto[473], non uscì che un paio di numeri, perché essa si trovò dinanzi a un dilemma: attenersi alla linea fissata, senza deflettere, e allora non ottenere finanziamenti; ovvero ottenere finanziamenti, ed allora passare al servigio di interessi di politicanti. Le Edizioni dell'Ascia, che, organizzate da un altro mio amico, Tommaso Passa[474], per la parte culturale avevano cominciato col pubblicare *Gli uomini e le rovine*, si erano proposte un interessante programma editoriale di Destra. La promessa di appoggi non fu mantenuta. Così, oltre il mio libro, esse pubblicarono soltanto la riedizione della mia traduzione di *La crisi del mondo moderno* di René Guénon[475].

In genere, sembrano non esistere, in Italia, i presupposti necessari per una seria azione di risollevamento ideale e politico. Purtroppo come sostanza umana s'incontra dappertutto quella del "politicante" che rimane tale anche quando combatte il comunismo e professa idee "nazionali". Gli intrighi parlamentari hanno assorbito a poco a poco anche i migliori.

Bibliografia

Sulla RSI:

Archivio Centrale dello Stato, *Verbali del Consiglio dei Ministri della Repubblica Sociale Italiana, settembre 1943-aprile 1945*, a cura di Francesca Romana Scardaccione, Ministero dei Beni e Attività Culturali, Direzione Generale per gli Archivi, Roma 2002 (2 voll.).

Roberto Chiarini, *L'ultimo fascismo. Storia e memoria della Repubblica di Salò*, Marsilio, Venezia 2009.

Renzo De Felice, *Il rosso e il nero*, a cura di Pasquale Chessa, Baldini&Castoldi, Milano 1995.

– *Mussolini l'Alleato II*, Einaudi, Torino 1997.

Julius Evola, *Lo Stato Organico. Scritti sull'idea di Stato 1934-1963*, a cura di Alessandro Barbera, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2004.

– *Con Mussolini nel Quartier Generale di Hitler*, in Julius Evola, *Il Popolo italiano*, a cura di Giovanni Sessa, Fondazione J. Evola-Pagine, Roma 2014.

Le fonti per la storia della RSI, a cura di Aldo G. Ricci, Marsilio, Venezia 2005.

Carlo Mazzantini, *I balilla andarono a Salò*, Marsilio, Venezia 2008.

Tullio Omezzoli, *Tra fascismo e resistenza. Sosta al tempo della Repubblica Sociale Italiana 1943-1945*, Le Chateau, Aosta 2012.

Piero Pisenti, *Una repubblica necessaria (RSI)*, Volpe, Roma 1977.

Pino Romualdi, *Fascismo repubblicano*, SugarCo, Carnago 1992.

Renzo Santinon, *Scongelare. Appello per un fronte unico nazionale durante la RSI*, Settimo Sigillo, Roma 2011.

Othmar Spann, *Il Vero Stato*, Ar, Padova 1982-84.

Roberto Vivarelli, *La fine di una stagione*, Il Mulino, Bologna 2013.

<u>Su Evola e la Destra nel secondo dopoguerra</u>: Giano Accame, *I "figli del sole" e la cultura del dopoguerra*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Antonio Carioti, *Gli orfani di Salò. Il "sessantotto nero" dei giovani neofascisti nel dopoguerra*, Mursia, Milano 2008.

– *I ragazzi della Fiamma. I giovani neofascisti e il progetto della grande Destra*, Mursia, Milano 2011.

Julius Evola, *Idee per una destra*, Fondazione J. Evola, Roma 1997.

Elisabetta Cassina Wolff, *L'inchiostro dei vinti. Stampa e ideologia neofascista 1945-1953*, Mursia, Milano 2012.

Fausto Gianfranceschi, *Il pane spirituale*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Alberto Lombardo, *Evola, gli evoliani e gli antievoliani, tra tradizione e radicalismo, politica e apolitia*, Pagine editore, Roma 2008.

– *Orientamenti evoliani*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Andrea Marcigliano, *Per una metafisica delle idee*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Enrico Nistri, *Evola e la generazione che non ha fatto in tempo a perdere il Sessantotto*, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

Nicola Rao, *La fiamma e la celtica. Sessant'anni di neofascismo da Salò ai centri sociali di Destra*, Sperling & Kupfer, Milano 2006.

Adriano Romualdi, *Il fascismo come fenomeno europeo*, Settimo Sigillo, Roma 2013.

Primo Siena, *Per i giovani*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Marco Tarchi, *Cinquant'anni di nostalgia. La destra italiana dopo il fascismo*, intervista di Antonio Carioti, Rizzoli, Milano 1995.

Ugo Maria Tassinari, *Fascisteria. Storie, mitografia e personaggi della destra radicale in Italia*, Sperling & Kupfer, Milano 2008.

<u>Sui FAR</u>:

Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, cit., cap. 5.

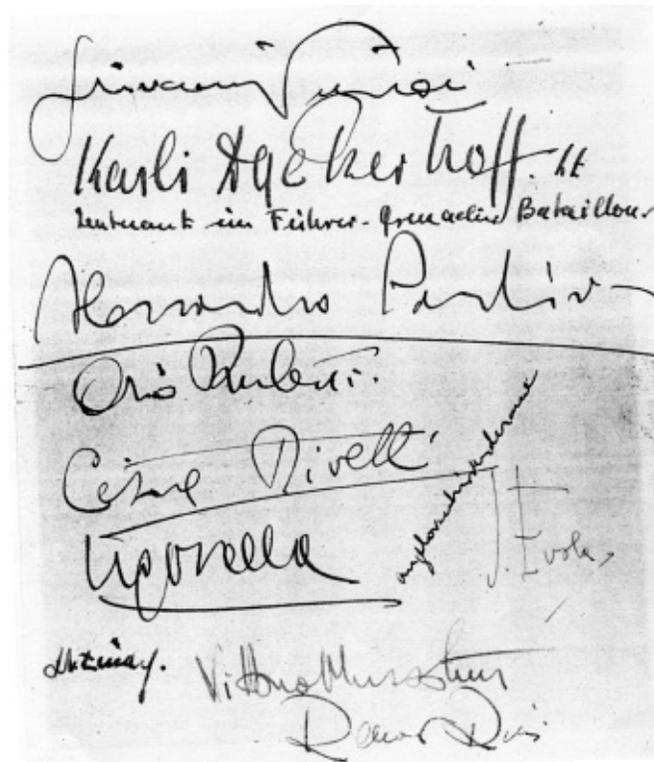
Fausto Gianfranceschi, *In carcere con Evola*, in *Studi Evoliani 1998*, cit.

Marco Iacona, *Julius Evola e le vicende processuali legate ai Far. 1950-1954*, in *Nuova Storia Contemporanea*, n. 3, 2009.

Nicola Rao, *La fiamma e la celtica*, cit.

Mario Tedeschi, *Fascisti dopo Mussolini*, Settimo Sigillo, Roma 1996.

DOCUMENTI

La scatola di sigari del Quartier Generale di Hitler (1943)

Le firme sulla scatola di sigari "Walter E. Beger" apposte dai presenti a Rastenburg il 13 settembre 1943. Dall'alto in basso le firme sono: Giovanni Preziosi, nome tedesco incomprensibile, Alessandro Pavolini, Orio Ruberti,

Cesare Rivelli, Ugo Valla, Angelo Vecchio Verderame, J. Evola, A. Zinay (?), Vittorio Mussolini, Renato Ricci.

Documenti sanitari Cuasso al Monte

Dai documenti emersi dall’Istituto Climatico “Emanuele Filiberto di Savoia” a Cuasso al Monte risultano le date in cui il filosofo fu accettato e dimesso dal sanatorio.

CROCE ROSSA ITALIANA
COMITATO PROVINCIALE DI MILANO

ISTITUTO CLIMATICO EMANUELE FILIBERTO DUCA D’AOSTA
in CUASSO AL MONTE

TABELLA DI AMMISSIONE

Reparto I
N. ' del letto — N. progressivo di ammissione [illegible]

Cognome e nome dell’ammalato EVOLA Giulio

figlio di fu Vincenzo e di Mangiapani Concetta nato a Roma

il I9.5.I898 residente a ROMA Via (1)

Provincia di — Ammogliato-Celibe-Vedovo di

Professione Scrittore

Degente nell’istituto dal I0 agosto I948

a carico Alto Commissariato Igiene Sanità Pubbl. ROMA

L’esenzione di ricovero scade il

Dimesso il 28.10.948 in autolettiga a Bologna

Giornate di degenza fruite N.

ANNOTAZIONI

Arrivato in autolettiga del Comitato CRI di Milano

(1) il fratello Ing.Giuseppe abita a Roma - Corso Trieste N. I75

[illegible]

29 ott.1948

A 6189

trasferimento a Bologna
infermo EVOLA GIULIO fu Vincenzo
(rif.alla nota 7.10.1948- N.20300.20.R.4897

ALL'ALTO COMMISSARIATO PER L'IGIENE E SANITA' PUBBLICA
Direz. Mal. Soc. ed Ist. Cura - Div. III -Servizi Antitub.

R O M A

Si comunica che in data 28 corr.mese ha lasciato questo Sanatorio l'ammalato in oggetto, per trasferirsi all'Ospedale C.R.I N.46 del "Centro Ortopedico Putti" di Bologna, conformemente al nulla osta avuto dal cod.Alto Commissariato con la lettera succitata previ accordi presi colla Direzione dell'Ospedale stesso.

Si trascrivono le generalità del malato:
EVOLA GIULIO fu Vincenzo e di Mangiapani Concetta, nato a Roma il 19.5.1898 - domiciliato a ROMA Corso Trieste N.175 presso il fratello Ing. Giuseppe . Entrato in questo Sanatorio il 10.8.1948 proveniente dall'Austria.

IL DIRETTORE
Dott. T. Todoroff

Lettera a Massimo Scaligero (1949), di Julius Evola

Questa lettera fu scritta da Evola nel dopoguerra a Scaligero, il vecchio amico con cui era rientrato in contatto a partire dal 1947. Tra i vari argomenti anche un importante riferimento all'incidente di Vienna, che sin dal 1949 conferma quanto scritto in Il cammino del cinabro.

Bologna 31.I.49

Caro Scaligero,

Ti ringrazio della tua e del pensiero che mi hai rivolto. Credo anche che in precedenza sei stato tu l'ultimo a scrivermi.

Circa la mia faccenda, essa va inquadrata in un modo un po' diverso. Quando ho affrontato pericoli, non lo ho fatto in una spirito di sfida o di protervia, ma di "offerta" (quasi in senso religioso). In sede sia profana, sia interna consideravo priva di senso una esistenza che si fosse continuata dopo la guerra. Di ciò che invece è accaduto il senso non mi è chiaro. La situazione attuale è che sono pronto ad inserirmi, quanto a forza vitale e naturale, non appena si presenti il punto di presa, ma, quanto a "fuoco", non ne sento assolutamente nessuno, non vi è assolutamente alcun oggetto, né del campo spirituale, che mi animi come che sia e mi faccia giudicare valevole di pena il menomo sforzo. Resto in uno stato di indifferenza attiva che ha lasciato l'uno dopo l'altro i varî dominî periferici, compreso il campo di certi strumenti sottili, che sono curiosamente risultati paralizzati, a differenze delle facoltà comuni intellettuali. Quanto a contradizione [sic] coi libri che faccio ristampare (ma non "Teoria" – questa essendo una semplice posizione filosofica che poco impegna), essa non esiste necessariamente. Esistono casi pei quali vale l'evangelico "Tu non tenterai il tuo Signore". Come stato di fatto, se un "significato" non si palesa, qualcuna delle complicazioni che ora stanno verificandosi a catena porrà ben fine alla cosa. Intanto avrò tempo, spero, per mettere in ordine ciò rispetto a cui sento ancora un impegno.

Di "Sfida" ho ricevuto due numeri e spero che me ne manderanno degli altri. Mi sono quasi stupito nel vedere che non uno degli scritti è "stonato". Ma è come un combattere da "desperados" facendo fronte contro tutti e dietro, non avendo nessuno. Nessuna base per una controparte positiva è concepibile, oggi. Il

“malgrado tutto” è un valore, nel campo della drittura. Chi lo può, è però preferibile che lavori sul “fronte delle catacombe”.

Mio fratello ti ritornerà “L’uomo come potenza”, nel quale vi è stato equivoco. Il libro, rifatto, penso uscirà già a fine mese.

Nella precedente, mi accennavi di studiare la possibilità di ridurre le critiche all’antroposofia nella nuova ediz. di “Maschera e Volto”. Sinceramente, non ne vedrei la ragione. Il mio, è un libro di orientamento, e anche rispetto a quella corrente bisogna mettere le cose in ordine. Non credo che ti si possa seguire nel pensare che lo Steiner ha dovuto regolarsi per via della gente che aveva d’intorno. Nessun iniziato va a professare, per ragioni del genere, idee che confermano errori grossolani e fantasie, che non trovano riscontro in nessun insegnamento esoterico tradizionale. Per quel che resta di positivo, esso è stato indicato. Potrei ammettere di non aver abbastanza fiuto per quel lato esoterico che mi dici. Ma vedo che chi è sulla mia stessa linea non reagisce diversamente. Proprio in occasione della 1a ediz. di quel libro Guénon mi ha rimproverato di “esser stato troppo indulgente con Steiner”...

Credo che si studi un trasferimento a Roma. Allora sarà possibile riprendere qualche contatto.

Con viva cordialità

tuo

J. Evola

Ho saputo di uno sciagurato di nome Palamidessi, che si è messo a scorazzare in campo di tantrismo, con merce di 4a mano. Se lo avesse qualche amico, vedrei volentieri (restituendolo subito) il secondo volume dedicato alla magia sessuale (nel fogliettino è detto “libro unico al mondo” e – “di realismo inaudito”...).

[Archivio Fondazione Massimo Scaligero. Per gentile concessione]

Appunti sul rapporto della Questura di Roma (1951), di Julius Evola

Del rapporto della Questura di Roma del 12 giugno 1951 riguardante l’arresto e la figura di Evola venne affettuata una sintesi a uso della Difesa. Se ne riporta la prima pagina e gli appunti che il filosofo prese per i suoi avvocati.

Dal rapporto della Questura in data 12 giugno - 1951.

Maestro e padre spirituale di questa conventicola di esaltati era diventato Julius EVOLA, delle cui strane teorie filosofiche il giovane Enzo Erra tornò imbevuto o meglio invasato, dalle regioni del nord ove erasi recato quale militante della R.S.I.

L'Evola aveva goduto in passato una modesta ristretta fortuna e popolarità come cultore di pretenziosi studi esoterici (cioè scienze dei pochi) e di discipline magiche di origini orientali.

L'attività dell'Evola in quel campo culturale era stata proteiforme ma, in qualunque settore di scarso successo: si atteggiò anche a poeta e pittore e nel campo delle arti figurative, si fece diffusore in Italia della tendenza pittorica del Dadaismo.

Politicamente fu un fervente sostenitore del fascismo ed in particolare, della politica razziale (per lungo tempo fu collaboratore della nota rivista di Preziosi, La Vita italiana) ed anzi, in tal campo, fu talmente oltranzista, da destare la preoccupata attenzione delle gerarchie del tempo; recatosi, infatti, in Germania, durante la guerra, vi tenne un ciclo di conferenze sul problema razziale, con un tema unico "La decisione ariano romana dell'Italia fascista", nel corso delle quali si sforzò di distruggere il "mito" della latinità mediterranea per esaltare il concetto della superiorità razziale nordico ariana. Tale fu l'insulsa e dissennata opera di diffamazione dello spirito della civiltà latina ed italiana svolta dall'Evola che i vari consoli italiani delle città tedesche, ove l'Evola aveva tenuto le sue conferenze ritennero opportuno di segnalare - come risulta dagli atti di quest'Ufficio - alle autorità centrali quanto stava avvenendo, al fine di adottare misure nei confronti di costui.

Per questo e per altri motivi, riferentisi, oltreché alle sue pratiche magiche, alla sua vita personale, l'Evola fu vigilato durante il periodo fascista. Dopo la guerra rimasto paralizzato agli arti inferiori in seguito a bombardamento aereo, nei luoghi di cura ove era ricoverato studiò una organica sistemazione delle sue astruse teorie magiche filosofiche per trasportarle sul piano pratico dell'azione politica ed ebbe, in questo impegno, un discepolo estremamente ortodosso nell'ERRA (questo per molto e sinché fra gli ultimi tempi fra i due si ebbe un incipiente contrasto - come spesso succede fra l'allievo ed il maestro - essendo diventato l'Erra sotto certi punti di vista più evoliano di Evola.

Il condensato della dottrina di Evola per quanto riguarda la parte politica sociale si trova nel volumetto "Orientamenti", stampato a cura di "Imperium" in Roma nel 1950 che si sottopone all'esame di codesta giustizia. Inutile qui scendere in polemica con le assurdità le contraddizioni, incongruenze contenute negli undici punti dell'opuscolo, ma non si può fare a meno di rilevare come ci si trovi di fronte ad una autentica e sfacciata mistificazione atta ad aver presa con le più pericolose ed impensate conseguenze, sull'animo di quei giovani esaltati e paranoidi ai quali l'Evola sapeva di rivolgere le sue parole e che, per essere sprovveduti, come hanno dimostrato oltre che il normale senso comune anche dello spirito critico, derivante da una salda preparazione cultur

[Archivio della I Corte d’Assise di Roma, presso il Tribunale di Roma, fascicolo 23/51 R.G. Si ringrazia Marco Iacona]

Due lettere al “Meridiano d’Italia” (1951), di Julius Evola

Da Regina Coeli

Una lettera di Evola[476]

La mia faccenda si protrae per l'evidente presenza di un momento estralogico ed estragiuridico. Io naturalmente non sapevo assolutamente nulla delle iniziative "attivistiche" e organizzative di quei giovani (ove qualcosa di reale vi sia stato in tutto ciò). E tutti coloro che sono stati arrestati hanno dichiarato nel modo più esplicito ciò. Del resto, io avevo chiesto un confronto nel caso contrario, confronto che non ha avuto luogo, mancandone appunto ogni base. Da chi sono stato interrogato con tono quanto mai deferente, mi si era assicurato un immediato rilascio. Peraltro, per ora, tutto il "corpus delicti" si riduce all'opuscolo *Orientamenti*, in quanto uscito presso "Imperium", all'articolo "Due intransigenze", e ad un paio di altri, tutti usciti da gran tempo. E il bello è che mentre in essi non erano e non sono stati rilevati i termini per "apologia", pure – con vera incoerenza – si vorrebbe che essi abbiano "inspirato" quei giovani per la ricostruzione violenta del PNF, donde una mia presunta "correità ideologica".

Tale essendo lo stato di fatto, è evidente che se si giungerà ad un processo, questo sarà – nei miei riguardi – un puro processo ideologico, e ci sarà allora davvero da divertirsi, perché si è preso "the wrong man", cioè l'uomo sbagliato, qualcuno che non è mai stato tesserato, che non ha appartenuto ad alcun partito, le cui idee sono state le stesse prima, durante e dopo il fascismo e che se ha difeso idee "fasciste" non le ha difese in quanto "fasciste", ma in tanto e in quanto corrispondono a tutta la grande tradizione politica europea, alle idee stesse di un Federico il Grande, di un Metternich, di un Donoso Cortés e di altri... fascisti.

Peraltro, a parte la mia persona, che non ha un particolare valore, sarebbe

interessante che dal “caso” in sé venisse tratto tutto il profitto possibile [...].

Non mi sembra poi adeguato parlare tout court di “paralisi” senza dirne la causa. L’immagine di un “professore (!) paralitico (!)” è orripilante per l’idea che desta in chi non mi conosce e che penserà a malattie di un qualche “intellettuale imbelle e fuori uso”, mentre, senza quella ferita, le mie forze attuali, fisiche e non fisiche, mi permetterebbero di seguire senza svantaggio, *per omne fas et nefas*, la “gioventù” di oggi. Del resto la designazione ufficiale, che sta sul libretto di pensione, è “Grande invalido di guerra”. Ma ciò, del tutto di passata.

Julius Evola

*

Una lettera sul processo di Roma

Neofascismo e no

Caro Servello.

Le relazioni incomplete e, in parte, tendenziose che la stampa quotidiana ha dato delle mie dichiarazioni al processo dei giovani “neofascisti” rendono necessaria una messa a punto, soprattutto di fronte agli amici del Movimento.

Credo che il mio costituisca un caso interessante, per la chiarificazione del cosiddetto reato di “apologia del fascismo”. L’Accusa, da me invitata ad uscire dalle generalità e a precisare quali siano specificamente le “idee proprie al fascismo”, la cui difesa sarebbe reato, ha avuto l’imprudenza di dichiarare che esse sono la monocrazia, la gerarchia e l’aristocrazia – cosa che Carnelutti, da maestro, si è affrettato a far consacrare in verbale, a mortificazione di quanti in Italia non sono accecati dalla passione di parte o dall’ignoranza, più che per reale esigenza difensiva. Naturalmente, è stato allora facile far rilevare che, insieme a me, come imputati, dovrebbero stare un Platone, un Aristotele, un Dante e così via, fino ad un Bismarck e a un Metternich; che “fascista” sarebbe stato più o meno tutto il mondo precedente il ’48 e la Rivoluzione francese. Dopo di che io ho dichiarato che idee “fasciste” le ho difese e le difendo non in quanto esse sono fasciste, ma in quanto continuano appunto questa grande tradizione politica, e che tale difesa l’ho fatta da uomo libero, partendo dalla pura dottrina, perché per principio non mi sono iscritto mai ad alcun partito, quindi nemmeno al PNF e al PRF.

Affermando questo, credo di essere rimasto su una linea di coerenza, nota a chiunque conosca la mia opera e la mia attività, ieri ed oggi, linea non alterata dall’aver aggiunto io che, mentre del fascismo ho difeso gli aspetti superiori, ne ho combattuto lati problematici o comunque risententi della crisi del mondo moderno (totalitarismo, gerarchismo al luogo di gerarchia, la stessa

socializzazione nel suo aspetto cripto-marxista, ecc.).

Su ciò non credo che debbano sorgere equivoci; nemmeno, in particolare, per aver detto di non essermi iscritto al PRF. Infatti, agli amici deve essere noto il mio atteggiamento dopo il 25 luglio e l'8 settembre, fino a quando fui ferito, mentre proprio d'innanzi alla Corte d'Assise ho letto un passo in cui si parla della levatura etica di "chi ha saputo scegliere la via più dura, combattere anche sapendo che la battaglia era materialmente perduta, seguire il principio della fedeltà e dell'onore".

Infine, in uno dei resoconti è stato riferito in modo tronco un episodio del dibattimento. Per mettermi in cattiva luce, l'Ufficio politico della Questura non si è peritato di riesumare dicerie messe in giro contro di me da certi avversari in malafede nel ventennio, e secondo le quali sarei stato vigilato (cosa di cui mai mi accorsi e che non doveva impedire a Mussolini di tributarmi un alto riconoscimento). Ora, di contro a ciò ho detto che tale Ufficio, che oggi mi denuncia per fascismo, dovrebbe, dal momento che non rifugge dalle riesumazioni, ricordare anche che nel 1930 mi diffidò e fece sospendere la pubblicazione del mio giornale *La Torre* per presunti "attacchi contro lo squadrismo". Però ho subito aggiunto che, in realtà, si trattava solo di attacchi contro certi figuri, che abusavano della qualifica di squadristi per le loro personali malefatte.

Mi sembra opportuno che tutto ciò sia reso noto, soprattutto per gli amici coimputati di "neofascismo", nei riguardi dei quali ho dichiarato al dibattimento che, ritornando in Italia, fu per me motivo di conforto e di speranza, per le sorti del nostro disgraziato paese, il loro entusiasmo e la loro consapevolezza, nonché il disinteresse e il vivo fermento spirituale che, in questi tempi di oscuro materialismo, essi sanno dimostrare.

Con ogni cordialità.

Julius Evola

[*Meridiano d’Italia*, 26 agosto e 21 ottobre 1951]

Lettera di Umberto II a Julius Evola (1952)

La data e il termine “libro” tra virgolette lasciano supporre che ci si riferisca all’opuscolo Orientamenti *pubblicato nel 1950.*

Caro Evola!

Ho ricevuto con molto piacere ed ho letto con interesse il Suo "libro" che con pensiero così gentile e gradito, Ella ha voluto mandarmi.

Nel dirLe la mia viva riconoscenza e per il cortese invio e per il costante ricordo che ricambio di cuore, sono anche ben lieto di farLe pervenire il mio più cordiale memore saluto

Umberto

Cascais Gennaio 1952

Ricordo di Julius Evola (1998), di Placido Procesi

Questa sobria testimonianza inedita di Placido Procesi (1928-2005), medico personale e amico di Julius Evola, gli venne richiesta nel 1998 per essere inserita in una futura edizione del Cammino del cinabro *e tra le altre cose conferma il tipo di menomazione subita dal filosofo a Vienna nel 1945.*

Conobbi J. Evola sul finire dell’estate dell’anno 1956. Avevo letto, studiato e meditato quanto lui aveva scritto fino ad allora e perciò decine di domande da fargli agitavano la mia mente mentre affrontavo l’ardua salita dei gradini che portavano alla sua abitazione ché l’ascensore era momentaneamente fuori uso.

Quando la governante mi introdusse nello studio egli sedeva davanti al suo tavolo di lavoro con la sua vecchia macchina da scrivere e la finestra aperta lasciava vedere in lontananza il monte Gianicolo nella luce di un straordinario tramonto romano.

Egli dopo essersi girato con la sua grande sedia mi invitò ad accomodarmi su una poltrona, pulì il suo monocolo e accuratamente lo mise nell’orbita, mi squadrò in silenzio e in silenzio rimanemmo per lunghissimi minuti. In quel silenzio benefico la mia mente divenne chiara e la conversazione nacque spontanea e facile e cominciò così un rapporto che durò molti anni e che ha affinato il mio spirito. Julius Evola era uno stoico, un autentico stoico. Nella mia ormai lunga esperienza di medico non ho mai visto alcuno che sapesse sopportare come lui i pesanti fastidi che la sua menomazione fisica gli procurava. Una sorta di aristocratico distacco, uno sguardo della lontananza lo proteggeva anche nei momenti più difficili.

Ricordo che superata una crisi gravissima di scompenso cardiaco acuto, che sembrava dovesse essere fatale ai consulenti chiamati di urgenza, appena riacquistò la coscienza mi sussurrò all’orecchio queste domande: “Come mi sono comportato? Ho mantenuto la dignità?”. Era un uomo straordinario. La sua profonda e vasta cultura insieme al suo particolare discernimento critico rendeva il conversare con lui interessantissimo. Inoltre una vena di fine umorismo lo rendeva anche gradevole.

Naturalmente era un paziente difficile, come si dice. Voleva sapere tutto specialmente sulle terapie ed era contrarissimo a ricovero ospedaliero. Per due

volte fui costretto a ricoverarlo d'urgenza e per ben due volte rischiai di perdere la sua stima e forse la preziosa amicizia, alla fine però il primato fu dell'intelligenza.

Il mio studio medico era sito nel centro storico di Roma in Via del Pellegrino, a pochi passi dalla sua abitazione di Corso Vittorio Emanuele 197. Da una finestra del mio ambulatorio potevo vedere quella del suo studio, in alto, che rimaneva illuminata fino a tarda ora. In pochi minuti potevo raggiungerlo, perciò egli mi chiamava spesso non solo per esigenze mediche ma anche per informarmi su qualche risultato dei nostri studi o ricerche. Talvolta leggevamo insieme qualche articolo della rivista *Études Traditionnelles* e la mia predisposizione mentale piuttosto "guénoniana" veniva messa a dura prova! Comunque il mio speciale interesse per la tradizione sapienzale ermetica ne fu arricchita in modo eccezionale.

Quando riceveva qualche suo nuovo estimatore voleva che gli facessi compagnia e debbo dire che la sua onestà intellettuale fu sempre perfetta; a chi si proponeva come possibile discepolo diretto sempre rispondeva che la sua testimonianza era tutta già da lui scritta e che l'essenza di essa fosse una speciale "rimembranza" di una visione senza tempo. Considerava la sua menomazione come un "segno". Lui, educato all'ascesi delle vette, leggeva la sua immobilità fisica come incrollabilità interiore che rende liberi da ogni agitazione e presunzione.

A Vienna durante una incursione aerea una bomba esplose vicinissima e il violento spostamento d'aria lo catapultò lontano facendolo cadere, per fortuna, su un palco di legno. Purtroppo il trauma gli provocò una frattura di alcune vertebre dorsali con compromissione del midollo spinale e edema polmonare. Perciò fu invalido civile di guerra. Sottoposto a laminectomia, che però ebbe esito negativo, l'insufficienza respiratoria cronica pian piano provocò una cardiopatia evolutiva che poi fu causa finale del suo decesso. L'assistenza medica era coperta dall'O.N.I.G. (Opera Nazionale Invalidi di Guerra).

Ho voluto scrivere queste cose perché ho sentito più volte enunciare strane ipotesi sulle cause della sua paraplegia spastica: pratiche tantriche non ben

riuscite, magie cerimoniali audaci e così via. Vane fantasie! La crudezza del vero forse servirà a fare piazza pulita una volta per tutte di tante favole.

La mattina del giorno di Capodanno Evola soleva ricevere pochissimi fra i più intimi, partecipava alla conversazione gradevole, apprezzava una tazza di brodo di tartaruga, un sorso di *Champagne* e inevitabilmente ascoltava il concerto di Capodanno trasmesso da Vienna a mezzogiorno. Quella musica bellissima gli faceva rivivere momenti che non aveva mai dimenticato. Era chiarissimo a tutti che il suo interesse per la cultura tedesca passasse piuttosto per Vienna asburgica e monarchica che per Berlino. Erede del S.R.I. [Sacro Romano Impero] e con l'antica casa asburgica l'Austria si avvicinava moltissimo alla sua concezione tradizionale organica dello Stato.

Ricordo benissimo i suoi commenti acuti intorno ai versetti della *Bhagavad Gita*, testo importante della spiritualità hindu, che egli sapeva a memoria. Libro che lo accompagnò per tutta la vita, che nutrì il suo stile con l'ascesi dell'agire puro, senza scopo terreno, senza un mero fine materiale. Una tensione costante oltre la vita.

Agli inizi dell'anno 1970 confermò definitivamente la sua volontà che il suo corpo fosse cremato e le sue precise disposizioni per i funerali, con due fogli olografi, uno rimesso alla Contessa Amalia Baccelli, l'altro a me affinché congiuntamente, se necessario, le volontà da lui indicate fossero rigorosamente eseguite. Le ceneri dovevano essere consegnate a Maria Antonietta Fiumara affinché fossero totalmente disperse sui ghiacciai perenni del Monte Rosa da David, suo antico compagno di scalata. Il giorno 11 giugno 1974 morì improvvisamente per arresto cardiaco mentre scriveva seduto al suo tavolo di lavoro.

Naturalmente tutto fu fatto come egli volle, solo che la cremazione fu arsa nel cimitero di Pisa a causa di un guasto tecnico del crematorio di Roma, la cui riparazione si prolungava per troppo tempo. Alcuni intemperanti tentarono di disturbare il sobrio trasloco che avrebbero voluto più trionfale; questo però non cambiò molto la severa semplicità dei suoi funerali.

13. Bachofen, Spengler, la “Metafisica del sesso” e la “Via della Mano Sinistra”

Sul piano intellettuale, nello stesso periodo mi sono occupato di varie traduzioni, delle quali sono però uscite con indicazione del mio nome solo quelle che avevano una qualche attinenza con l’ordine generale delle idee da me sostenuto[477].

Col titolo *Le Madri e la virilità olimpica* già nel 1949 era uscita, per le edizioni Bocca[478], una mia traduzione di un gruppo di passi delle opere di J.J. Bachofen, scelti in modo da dare un’idea d’insieme delle concezioni e delle ricerche di questo autore, il che avrebbe anche dovuto fiancheggiare la linea di pensiero da me difesa. Al libro, già in precedenza ho accennato[479]. In effetti, in Italia Bachofen era quasi ignorato; al massimo, qualcuno l’aveva citato di passata, come colui che aveva “scoperto” il matriarcato, per dichiarare però che le sue idee erano state superate da successive e più “scientifiche” ricerche. Di ciò, non era per nulla il caso. Come ho indicato, l’orizzonte bachofeniano ha ben più vaste dimensioni, abbraccia una morfologia generale delle civiltà e una filosofia della storia e del mito antico. Quanto a geniali intuizioni e capacità di sintesi, per tacere di un metodo organico di ricerca ben diverso da quello dei correnti studi accademici “scientifici”, gli autori successivi non sono affatto da mettere al suo fianco. All’estero, soprattutto in Germania e in Svizzera, Bachofen era stato “riscoperto”, in lui era stato riconosciuto un maestro e si era vista l’importanza del contributo intrinseco e metodologico da lui dato allo studio dell’antichità. Le sue opere principali o parti di esse erano state pertanto ristampate e, come ho accennato, la sua influenza in un recente passato aveva perfino raggiunto i movimenti politici nella loro lotta per una visione della vita[480].

Con la mia traduzione e con brevi commenti ai passi scelti mi proposi dunque di attirare su Bachofen anche l’attenzione della cultura italiana. Il libro l’avevo compilato già prima dell’ultima guerra[481]. A suo tempo, avevo ritenuto che le categorie fissate da Bachofen nel suo studio delle tradizioni, dei simboli e dei

miti antichi fossero tali da poter venire anche utilizzate per una dottrina delle “razze dello spirito”: si poteva parlare dell’uomo solare, demetrico, tellurico, afroditico, dionisiaco, amazzonico e via dicendo come di tipi abbastanza definiti[482]. Avevo anzi progettato di sviluppare tale tipologia o morfologia in modo sistematico, a ciò essendo stato sollecitato da un editore tedesco. Poi, abbandonai tale idea e mi limitai al libro in questione.

Esso comprende anzitutto la vasta e famosa introduzione all’opera principale di Bachofen, *Das Mutterrecht*[483], a cui diedi il titolo “L’era della Madre e il suo superamento”; essa presenta le linee fondamentali della concezione di Bachofen, precisa la figura, il luogo, il significato e il fondo religioso della “ginecocrazia”, le varietà di essa e infine il passaggio al principio paterno e al simbolo apollineo-solare. In altri passi sono indicati vari stadî intermedî. Tradussi poi la non meno nota, importante e ampia introduzione a *Die Sage von Tanaquil*[484], a cui diedi il titolo “Tanaquilla, romanità, Oriente e Occidente”. In essa Bachofen riassume le tesi di quest’altra sua opera nella quale aveva applicato le sue idee basali ad una interpretazione secondo la dimensione in profondità dello sviluppo e della storia dell’antica romanità. Il sorgere e l’affermarsi di Roma a Bachofen si presentò nei termini della lotta tenace e vittoriosa (benché in un certo senso invisibile) del principio paterno, olimpico e uranico contro un fondo antitetico di forme di vita, di spiritualità, di culto e di diritto che nell’Italia preromana si rifaceva essenzialmente al polo opposto, alla civiltà della Madre e della Donna. A parte altri passi – su Dioniso, su Apollo, sugli Etruschi, sulla immortalità secondo le due opposte civiltà, su Pitagora, sul fondo sacrale dei ludi antichi, ecc. – mi parve poi assai importante tradurre due passi a cui diedi il titolo “Il diritto e il mondo delle origini”, per via della loro possibilità di avviare verso una specie di “psicologia del profondo” delle forme giuridico-politiche e sociali. Infatti, Bachofen aveva cercato di dimostrare che il cosiddetto “diritto naturale”, con tutti i suoi corollari a carattere egualitario-democratico e socialitario, non è per nulla una concezione filosofica autonoma e universale, ma deriva essenzialmente dalla visione ctonica, lunare e feminile dell’esistenza, ha dunque come sottofondo la civiltà della Madre riflettendone lo specifico orientamento, antitetico rispetto a ciò che in un diverso diritto si rifà invece in larga misura al principio paterno e virile mantenendo una essenziale relazione con l’ideale dello Stato e col patriziato. È facile intravedere l’importanza delle ovvie deduzioni a cui dà luogo questo inquadramento; prima fra tutte, di quella che ogni

giusnaturalismo, lungi dall'essere – come molti hanno preteso – l'affermazione di una superiore istanza etica e umana rispetto al diritto positivo, non è che un fenomeno regressivo e che tale significato è dunque proprio, geneticamente, ad ogni ideologia egualitaristico-democratica, comunista e plebea. Il suo spirito è quello stesso del tellurismo e della ginecocrazia delle origini (sottofondo "feminile" di tutte quelle teorie). Del resto, è interessante che i primissimi teorici del comunismo politico, capovolgendo naturalmente le valutazioni ai loro fini, rifacendosi alle idee esposte su di un piano assai banale, quasi soltanto etnologico, dall'americano Morgan[485], si erano fondati su di un analogo ordine di idee per presentare il comunismo, almeno come spirito, come un "ritorno alle origini" (le supposte origini matriarcali collettivistiche di tutto il genere umano).

A dire il vero, *Le Madri e la virilità olimpica* assolse solo in parte il còmpito che mi ero proposto nel compilarlo. Come già accennai, anche in questo caso si palesò la refrattarietà della cultura italiana predominante rispetto a simili oggetti e motivi dello studio delle origini, del mito e della storia dello spirito. Dopo il mio libro, qualcun altro in Italia si occupò di Bachofen[486]: ma evitando di far valere quei contenuti specifici di visione del mondo e di esegesi del mito che io avevo soprattutto messo in rilievo, in una precisa "funzionalità".

Dal tedesco, per incarico dell'editore Longanesi tradussi, fra l'altro, sempre nello stesso periodo, la nota grossa opera di Oswald Spengler *Il tramonto dell'Occidente*[487]. Ciò mi offrì l'occasione di precisare, in una introduzione[488], il significato e le limitatezze di questa opera che a suo tempo aveva avuto una risonanza mondiale. Lo Spengler appartiene al gruppo di quegli scrittori che hanno respinto le fisime progressistiche e storicistiche del precedente periodo e che si sono resi conto del carattere crepuscolare dell'epoca in cui viviamo: però senza disporre di adeguati punti di riferimento in principî a carattere tradizionale, mantenendo invece idee distorte proprie ai tempi ultimi. Nella mia introduzione misi in rilievo come uno dei meriti principali dello Spengler sia stato il suo contributo al superamento della concezione lineare e evolutiva della storia, con un considerevole ampliamento e arricchimento di orizzonti. La controparte negativa è però l'affermazione di un pluralismo e quindi di un relativismo storico[489]. Per lo Spengler, non esiste la "civiltà" al singolare ma esistono molte civiltà distinte e discontinue le une rispetto alle altre, costituenti ciascuna una

unità chiusa, aventi ciascuna, come gli organismi biologici, una nascita, una giovinezza, una maturità e un inevitabile tramonto, tale ciclo ripetendosi per ognuna di esse con le stesse fasi e lo stesso schema. Una simile concezione può solo valere per il lato più esteriore e episodico delle varie civiltà, ed è troppo semplicistica. Inoltre, nella morfologia spengleriana si tratta assai meno di una filosofia o metafisica delle civiltà che non di una specie di loro psicologia, basata su di un materiale assai spurio e secondario. Comunque io ho rilevato che l'essenziale è riconoscere, di là dal pluralismo delle civiltà, un loro dualismo essenziale: civiltà (o fasi di civiltà) tradizionali opposte a civiltà (o fasi di civiltà) di tipo "moderno". Un tale dualismo, esposto nella mia *Rivolta contro il mondo moderno*[490], corrisponde in parte alla ben nota opposizione dello Spengler fra *Kultur* e *Zivilisation*, il primo termine designando, per lui, le forme o fasi di una civiltà a carattere qualitativo, organico, differenziato e vivente, il secondo quelle di una civiltà a carattere razionalistico, cittadino, meccanicistico, informe, disanimato. Se lo Spengler è stato abbastanza felice nel descrivere la fisionomia di tutto ciò che è *Zivilisation*, di ciò che è una *Kultur*, ossia, noi diremmo, di ciò che è una civiltà tradizionale, non ha avuto che una idea assai incompleta e inadeguata.

A lui è mancato del tutto il senso della dimensione metafisica o della trascendenza, che in ogni vera *Kultur* costituisce l'essenziale. La distorsione è, poi, palese quando lo Spengler riferisce invece la *Kultur* alla "vita", all'"istinto", alla razza, al substrato "materno", irrazionale e quasi inconscio dell'essere e dell'esistenza, contrapposto alle forme dell'"essere desto" intellettualizzato e "spiritualizzato". Nel che è evidente l'influenza deleteria delle moderne filosofie della vita e dell'irrazionale. Ora, anche in altre occasioni e fuor dal campo della storia (per ultimo, ad esempio, nel saggio "Il simbolo, il mito e la deviazione irrazionalistica", uscito nel 1960 sulla rivista tedesca *Antaios* e poi riprodotto nel mio libro *L'arco e la clava*)[491] io avevo messo in luce che idee del genere rispecchiano soltanto la dissociazione esistenziale a cui ha condotto un processo degenerativo: *Erleben*, semplice esperienza vissuta e immedesimazione vitale regressiva da un lato, consapevolezza astratta intellettualistica dall'altra – "essere" privo di chiarezza intellettuale e chiarezza intellettuale avulsa dall'essere, sono solo i due frammenti di una superiore e anteriore unità, non cogliendo la quale anche ogni vera comprensione del centro di ogni vera *Kultur*, del mondo delle origini, delle civiltà di tipo non-moderno resta impossibile. Il

chiarimento di questo punto mi è sembrato tanto più opportuno, in quanto varie nuove rivalutazioni moderne di quel che è simbolo e mito risentono appunto dell'equivoco irrazionalistico. Insieme allo Spengler, un Klages è giunto, su tale linea, fino a confondere con lo "spirito" ciò che è semplice *Verstand*, l'intelletto astratto, "antagonista della vita" o dell'"anima": e si è già visto che lo Jung si muove su di una non molto diversa direzione.

Per generosità, e anche perché nell'àmbito dell'introduzione a una traduzione di ciò non era il caso, non mi sono soffermato a indicare tutti gli errori e gli svisamenti che nell'opera dello Spengler sono assai più numerosi delle intuizioni felici: ad esempio, le cose da far allibire che egli dice sul buddhismo, sul taoismo e anche sullo stoicismo, sulla civiltà greco-romana quale semplice civiltà del "corporeo", e così via. Una particolare considerazione avrebbe meritato la famosa concezione spengleriana dell'"uomo faustiano", al fine di indicare, nell'apparizione del tipo di questo uomo in cui si è voluto vedere l'espressione dell'ultima nostra *Kultur*, uno dei fattori principali della crisi dell'Occidente. (In altra occasione[492] ho dedotto dall'impulso "faustiano", insieme a quello alle esplorazioni e all'espansione illimitata affermatosi significativamente in sincronia con la cosidetta Rinascenza e con l'umanismo, l'effetto dello scaricarsi verso l'esterno, "orizzontalmente", di quella tensione metafisica che nel periodo precedente era rivolta verso l'alto, "verticalmente"). Invece ho ritenuto valide le idee dello Spengler circa il "cesarismo" quale fenomeno precipuo della fase più spinta di una *Zivilisation*: quando una civiltà organica e qualitativa è finita e ci si trova dinanzi a masse di individui sradicati, intervengono forme violente di unità poggianti sul potere informe e puramente personale, privo di ogni crisma, delle "grandi individualità" in un'epoca della "politica assoluta". Le stesse idee le avevo già esposte nella critica al "totalitarismo" contenuta in *Gli uomini e le rovine*[493]. (Naturalmente, il riferimento a Cesare per designare quel fenomeno è unilaterale, prescinde da altri, diversi aspetti di quella grande figura[494].)

Benché sommaria, questa presa di posizione di fronte alle vedute dello Spengler, per la quale la mia traduzione della sua opera principale mi ha fornito l'occasione, era resa opportuna anche dal fatto che talvolta sono state considerate "spengleriane" le idee sul mondo moderno da me esposte. Invece i miei punti di riferimento sono del tutto diversi; l'influenza su me dello Spengler può dirsi

nulla[495]; ho già indicato che, se mai, è la linea del pensiero "tradizionale" rappresentato nei tempi moderni essenzialmente dalla corrente guénoniana ad aver avuto, a tale riguardo, una importanza.

Un'altra mia traduzione dal tedesco è stata quella di *Sesso e carattere* di Otto Weininger. Dell'opera, esisteva già una versione, però pessima e incompleta[496]. Per desiderio dell'editore Bocca, ne feci una nuova. Il Weininger era stato uno degli autori che nella mia gioventù mi avevano particolarmente interessato[497]. In un primo tempo avevo pensato di unire alla nuova traduzione un'ampia introduzione al fine di precisare la portata delle teorie del Weininger sul sesso e sulla donna. Poi mi resi conto che un esame del genere non poteva esser contenuto nello spazio ristretto di una semplice introduzione e che inoltre s'imponeva il riferimento a molti argomenti che andavano assai oltre gli orizzonti del libro in quistione. È così che a poco a poco prese forma nella mia mente l'idea di scrivere un'opera a sé sulla materia. Da qui, il libro principale che ho pubblicato in questo secondo dopoguerra, *Metafisica del sesso*. Esso è uscito per le edizioni Atanòr[498] nel 1958, poi in due edizioni francesi (presso Payot) nel 1959, nel 1962 in edizione tedesca (presso il Klett-Verlag)[499], infine in una terza edizione riveduta e corredata da illustrazioni per le Edizioni Mediterranee (1969)[500]. Purtroppo le due traduzioni sono lungi dall'essere ineccepibili. Certe mie recenti esperienze personali di questo periodo hanno avuto una parte, per il loro aver guidato il mio sguardo verso speciali dimensioni della materia da trattare e per l'avermi aperto più ampi orizzonti. D'altra parte, nel libro sono state riprese e sviluppate anche certe idee sul sesso già accennate in miei precedenti libri, specie per quel che riguarda la dottrina dell'androgine e le tecniche sessuali a carattere iniziatico e magico[501].

In quest'opera il termine "metafisica" viene usato in duplice senso. Il primo senso è quello corrente in filosofia, dove per "metafisica" s'intende generalmente la ricerca dei significati ultimi. Il secondo senso è quello quasi letterale, esso può riferirsi a ciò "che va di là dal fisico" – nel presente caso, nel sesso e nelle esperienze del sesso. Ma nello sviluppo della materia si stabilì una naturale convergenza fra i due significati. Anche in questo libro, come principio direttivo mi è valso lo spiegare l'inferiore partendo dal superiore, secondo il metodo tradizionale[502] e l'antropologia tradizionale che già mi era servita per

rettificare la teoria della razza – e non viceversa, come secondo l’inclinazione costante di quasi tutto il pensiero moderno. Se l’evoluzionismo scientista, partendo dalla premessa che l’uomo deriva delle specie animali, in particolare è stato portato a spiegare i fenomeni del sesso e dell’*eros* su una base essenzialmente biologica, vedendovi la forma umana, più o meno sublimata, di apparire di impulsi fisici e biologici ordinati essenzialmente alla riproduzione della specie, per me si è trattato di seguire la via opposta: opposta essendo la premessa, e cioè che l’uomo in quanto tale ha una realtà distinta da tutto ciò che è animale e naturalistico, e che solo quando si “snatura” sembra appartenere a tale piano. In più, avendo in vista il modo con cui il dominio del sesso è stato trattato dalla psicanalisi, ho scritto, a tale riguardo: “Proprio perché oggi la psicanalisi con una inversione demonica ha dato risalto ad una primordialità sub-personale del sesso, a questa primordialità è d’uopo opporne un’altra, metafisica, di cui la prima è la degradazione, e questo è uno degli intenti fondamentali del presente libro”. Infine, in genere, l’intossicazione sessuale e erotica che l’epoca moderna, come ogni epoca crepuscolare, presenta in forma pandémica raccomandava la trattazione della materia partendo da punti di vista già da tempo caduti quasi del tutto in oblio[503].

In via preliminare, ho sgombrato il campo da varie interpretazioni dell’impulso sessuale basato sull’istinto di riproduzione e sullo schopenhaueriano “genio della specie”, sul “principio del piacere” (cioè sulla pura voluttà come movente), sulla teoria ormonica e via dicendo. Così a poco a poco è potuto risultare il carattere primario e, in un certo modo, indeducibile dell’*eros* umano e dello stesso fenomeno del piacere sessuale. Il fondo dell’*eros* è piuttosto costituito da un fatto “magnetico” determinato da una polarità essenziale, generatrice di uno speciale stato di ebbrezza e di esaltazione con corrispondente spostamento del livello ordinario della coscienza. A questo punto è risultata da sé l’utilizzabilità di varie dottrine del mondo della Tradizione, in ispecie in quella estremo-orientale circa lo *yin* e lo *yang*, nel loro significato possibile di principî puri della maschilità e delle femminilità in genere, e di fondamenti di detto magnetismo. Riferimenti analoghi ho continuato a darne in ulteriori capitoli, per illuminare e approfondire varî aspetti della fenomenologia erotica. Sgombrato così il campo e messo a nudo il fatto essenziale o elementare, restava da porre il problema del significato ultimo di esso, restava da chiedersi quale sia la “metafisica” del magnetismo elementare, condizione e sottofondo di ogni *eros*.

La risposta, anziché alla biologia, l’ho chiesta al mito tradizionale e propriamente al mito dell’androgine, il quale ha avuto la sua più nota, ma per nulla unica, espressione nelle idee riferite da Platone nel *Convivio*[504] e da lui poste a fondamento della sua erotologia. Smitologizzato, l’androgine indica l’essere completo, indiviso, immortale. L’androgine spezzato dà luogo ad esseri dei due sessi. Nel suo fondo ultimo, l’impulso dell’*eros* è l’impulso alla reintegrazione e riunificazione delle due parti: è il conato metafisico elementare a superare lo stato dell’individuo scisso e condizionato e a ripristinare l’unità assoluta e primordiale dell’essere. A tale stregua, la sostanza primaria dell’*eros* è una speciale forma di ebbrezza iperfisica analoga a tutte le altre che il mondo antico considerò come possibili vie per una esperienza del sovrasensibile (anche questo fu chiaramente riconosciuto da Platone).

Ciò, al livello più alto, e secondo quel che si rivela ad uno sguardo capace di cogliere le essenze. Tutte le altre forme della sessualità vanno dedotte nei termini di una graduale involuzione o scala discendente: brama, desiderio del semplice piacere, istinto genesiaco, sessualità animale in genere – nell’uomo e poi via via nelle specie inferiori all’uomo – non sono che manifestazioni sempre più degradate, materializzate e deviate della vera ebbrezza erotica, nelle quali si oscura sempre di più il senso primordiale dell’*eros*: il bisogno dell’autoconferma, il bisogno dell’incondizionato. A tale riguardo un punto particolare, da me messo in rilievo anche in precedenti libri[505], è l’opposizione tra il fine effettivo e profondo, anche se coperto e in gran parte inconscio, dell’*eros* e il processo della generazione fisica. La generazione fisica sincopa quell’impulso: la continuità insignificante della specie in una successione di individui caduchi si sostituisce alla nascita di un essere che dovrebbe portarsi di là dal circolo del *bios* e della vita mortale terrestre.

Una parte del libro è dedicata all’analisi dei “fenomeni di trascendenza nell’*eros* profano”, cioè all’accertamento sistematico di tutto ciò che nello stesso amore sessuale profano, normale, anormale o esaltato trapela di questa dimensione più profonda dell’*eros* e tende già ad una parziale e momentanea rimozione dei limiti della coscienza ordinaria nell’uomo e nella donna, specie nel trauma orgàstico dell’amplesso, in base ad un impulso la cui potenzialità metafisica si

tradisce nel suo affermarsi – nella vera passione e nel desiderio veemente – come qualcosa di più forte di qualsiasi norma, principio, valore o istituzione della vita comune. Qui si è dunque nell'àmbito della "metafisica" del sesso nel secondo dei sensi dianzi accennati. I rapporti fra voluttà e dolore, il complesso amore-morte, i fatti del sadismo, del masochismo e del feticismo, l'orgia, certi fenomeni della pubertà, l'"amore eterno", le implicazioni della gelosia e del pudore, e via dicendo, nonché la stessa terminologia di un certo linguaggio degli amanti e certe testimonianze circa l'esperienza dell'amplesso e dell'orgasmo, sono stati da me partitamente esaminati al fine di raccogliere corrispondenti indizi.

Questa ricerca, che a disporre di una pratica specializzata da neurologo o da ginecologo potrebbe essere molto ampliata (sempre che fossero mantenuti gli adeguati punti di riferimento), nel mio libro è stata integrata con una seconda ricerca riferentesi a tutto ciò che tradizioni antiche e non-occidentali conobbero in fatto di dimensioni e di possibilità superiori dell'esperienza dell'amore e del sesso. E qui si entra nel dominio del sacro, talvolta anche della mistica, dell'iniziazione e della magia. Proprio riportandosi a questo più vasto insieme, oggi ignorato dai più, appare sotto una luce nuova tutto ciò che sporadicamente e conativamente si manifesta anche in molte esperienze correnti dell'amore sessuale e se ne può cogliere il senso più profondo coperto.

A sua volta, questa seconda ricerca mi ha condotto in via naturale nel campo trattato in una successiva sezione del mio libro, intitolata: "Dèi e dee, uomini e donne". In essa ho proceduto ad un altro capovolgimento di punti di vista. Si tratta di esaminare la "mitologia del sesso", ossia il mondo delle figure divine, dei principî metafisici e cosmologici e dei simboli nei quali in tante tradizioni si fa valere la differenziazione sessuale, quella del maschile e del feminile. Naturalmente, in ciò si è voluto vedere un semplice riflesso, o una proiezione immaginaria nel divino, della realtà umana, che conosce uomini e donne. L'uomo della Tradizione considerò le cose assai diversamente; per lui gli dèi e le dee erano qualcosa di reale, erano potenze, entità, "archetipi" di cui la differenziazione degli uomini e delle donne (la sessuazione degli esseri umani) è un riflesso e una manifestazione più o meno condizionata. È in essi che egli cercò dunque di conoscere il mistero e il senso del sesso, con riferimento a una

realtà anteriore e superiore alla sue apparizioni sul piano umano e naturalistico.

Così è partendo dallo studio del mondo divino sessuato, drammatizzato dalle varie mitologie e tradizioni sapienziali, che io ho cercato di fissare i lineamenti di una tipologia sessuale, di definire non pure ciò che deve intendersi per "uomo assoluto" e "donna assoluta", ma anche le principali forme tipiche in cui l'uno e l'altra si differenziano, di là dalla molteplicità indefinita degli individui dei due sessi. Ad esempio, in funzione di Demetra e di Afrodite (o di Durgâ) si può cogliere la differenziazione fondamentale del tipo della donna come madre e di quello come amante. In tutto ciò ho avuto modo di sviluppare e di ampliare anche alcune vedute del Weininger. Questo autore, oltre a considerare detta differenziazione morfologica (però in modo abbastanza distorto per via di una sua curiosa equazione personale misogino-puritana e sessuofoba), aveva anche indicato l'opportunità metodologica di fissare *a priori* e in universale il concetto dell'uomo assoluto e della donna assoluta come basi e misure per orizzontarsi nello studio degli uomini e delle donne della realtà, che non sono quasi mai interamente uomini e interamente donne, ma sono esseri definiti da un vario impasto e dosaggio delle due qualità. Dal Weininger ho anche ripreso e sviluppato la legge elementare delle attrazioni sessuali, deducibile da tale veduta.

Ma il mio esame della "mitologia del sesso" aveva anche lo scopo di introdurre in altri aspetti delle tradizioni e delle pratiche antiche relative al sesso, perché in esse una idea fondamentale era appunto che, seppure in forma latente o potenziale, il dio e la dea, il puro maschile e il puro femminile sono realmente presenti in ogni uomo e in ogni donna. Ciò mi ha portato ad esaminare due particolari dominî. Il primo è quello delle sacralizzazioni: sacralizzazioni in quadri simbolici, rituali e religiosi istituzionali, con varî riti riferentisi all'unione dell'uomo con la donna, del matrimonio nella *gens* sino alla stessa cosidetta prostituzione sacra. Il secondo dominio riguarda non adombramenti ma piuttosto esperienze vissute e vere azioni evocatorie: qui l'attivazione delle possibilità più profonde, trascendenti, del sesso si legò appunto all'evocazione effettiva, quasi magica, nell'uomo e nella donna dei corrispondenti archetipi, del dio e della dea, dell'uomo assoluto e della donna assoluta. Anche a tale riguardo ho raccolto e ordinato una ricca documentazione che si estende fino alle esperienze a fondo iniziatico (più che vagamente mistico) dei "Fedeli d'Amore"[506] medievali e

anche a certi aspetti della demonologia. Ma anche qui ho potuto indicare che i processi di cui si tratta, cioè i processi evocatorî e trasfiguratorî, in forme parziali, inconsapevoli e conative si svolgono già in molte esperienze dell'amore corrente, ovunque esso raggiunga una sufficiente intensità.

L'ultima sezione del libro s'intitola "Il sesso nel dominio dell'iniziazione e della magia". Si tratta della stessa direzione, solo che si va assai più oltre in un campo quasi inesplorato. Qui entrano in quistione quelle tradizioni, quasi sempre segrete, nelle quali si considera uno speciale regime dell'amplesso, dell'unione con una donna, affinché il potere distruttivo e "trascendente" contenuto virtualmente nell'esperienza erotica venga in atto e sia diretto in modo da provocare l'esperienza di una rottura reale di livello della coscienza condizionata: il che costituisce anche il fine di ogni alta iniziazione. Ho riunito, a tale riguardo, quel che si conobbe in cerchie assai chiuse in India, in Cina, in parte anche nell'Islam e nell'esoterismo ebraico, per finire con notizie su prolungamenti di questi insegnamenti e di queste pratiche ritrovabili presso alcune organizzazioni e alcuni autori dei nostri tempi. Non ho trascurato un accenno all'uso di cui si suppone che il sesso e l'unione sessuale siano suscettibili, oltre che per i fini estatici e iniziatici, anche per la "magia" nel senso corrente e inferiore, cioè per provocare in via extranormale certi effetti dell'ambiente. (Ho fatto una messa a punto a tale riguardo in una mia introduzione alla traduzione italiana del libro *Magia Sexualis* di P.B. Randolph, uscita nel 1967)[507].

Non è privo di interesse il fatto che proprio nel considerare nei loro presupposti le pratiche segrete or ora accennate, soprattutto quelle tantriche, sono risultate confermate le idee da me formulate nella parte introduttiva del libro, dove ho cercato di dimostrare l'indipendenza della pura esperienza erotica dalle condizionalità fisiologiche e la sua "trascendenza" rispetto al mero istinto di riproduzione.

Nella conclusione ho sottolineato che il libro ha essenzialmente lo scopo di uno spostamento e ampliamento di orizzonti analogo a quello che ho avuto di mira nel trattare altri argomenti in altre opere, nelle quali i riferimenti ad un sapere e ad una visione della vita dimenticati hanno avuto una parte egualmente

importante e illuminativa. A parte il lato informativo, ho aggiunto che, in genere, il massimo che può venire – e nemmeno pei più – da questo ampliamento di orizzonti è il non considerare più come “normale” e soltanto possibile o reale ciò che ai nostri giorni viene a manifestarsi nel campo del sesso e dell’*eros*, campo dove ormai predominano le forme più primitivizzate e degradate, se non pure morbose, dell’uno e dell’altro. Per qualche persona più qualificata, uomo o donna che sia, forse l’insieme dei punti di vista e delle conoscenze esposti nel libro può servire per chiarire varî problemi individuali o per presentire delle vie fuor dalle bassure del “troppo umano”. Quanto alla realizzazione delle possibilità veramente trascendenti del sesso, malgrado che questo resti “la più grande forza magica della natura”, bisogna però non farsi illusioni, eccetto che in alcuni casi eccezionali, dato lo stato in cui si è ridotta esistenzialmente l’umanità moderna. Ove esso non si sia banalizzato oppure sfaldato in mera corruzione come un genere di più o meno corrente consumo, oggi il sesso vale al massimo pel suo contenuto di una esasperata sensazione; è “l’illusorio, oscuro, disperato lenimento pel disgusto e l’angoscia esistenziali di chi ha imboccato una via senza uscita”. Con tali parole mi riferivo essenzialmente alla parte che ha il sesso (insieme alle droghe) in certe nuove generazioni “bruciate” e allo sbaraglio, in *beats* e *hippies*, le quali si illudono di trovare appunto in sensazioni esasperate il surrogato per un perduto senso reale dell’esistenza.

Nel trattare del sadismo, per indicarne il senso ultimo che ad esso può esser proprio alla luce di una metafisica del sesso, nel mio libro sono stato portato a parlare di nuovo della “Via della Mano Sinistra”. Il concetto di questa via deriva dalla dottrina tradizionale circa tre aspetti essenziali della divinità, del Principio: come potenza che crea, che conserva e, infine, che distrugge, nella distruzione manifestandosi la sua trascendenza rispetto ad ogni forma finita e condizionata. La “Via della Mano Destra” ha riferimento coi primi due aspetti del Principio e, sul piano dei comportamenti, dell’etica e della religione, è caratterizzata dall’affermazione dell’esistente, della sua sacralizzazione, della conformità alle leggi e ai precetti positivi di un dato ordinamento tradizionale della vita terrena. La “Via della Mano Sinistra” riguarda invece il terzo aspetto del Principio, quello della pura trascendenza, e può comportare non solo il distacco da ogni ordine e norma esistenti (come nell’ascesi assoluta) ma anche una distruzione, l’anomìa, lo svincolamento distruttivo, però qui effettuato sempre nel segno dell’incondizionato. Ora, il punto di vista prevalentemente da me seguìto in

Metafisica del sesso è stato appunto quello della “Via della Mano Sinistra”32. Nel libro ho bensì accennato di passaggio, nel parlare dell’etica dei due sessi, a quanto avevo scritto in *Rivolta contro il mondo moderno* nei riguardi della visione tradizionale della unione dell’uomo e della donna in quadri istituzionali (quindi nell’ordine della “Via della Mano Destra”)33. Ma in primo piano in esso sta soprattutto il sesso preso in sé e per sé, quale pura esperienza, considerata nelle sue potenzialità distruttrici (e, insieme, trasfiguratrici – al limite, folgorative) che esclude assolutamente ogni sua subordinazione ai fini semplicemente umani e, ancor più, sociali o biologici. Peraltro, il punto di vista della “Via della Mano Sinistra” è anche quello che dovevo seguire nel mio libro, *Cavalcare la tigre*34, in vista della situazione stessa dei tempi ultimi e del corrispondente bilancio negativo che mi trovai costretto a fare in via definitiva, dopo aver constatato che nessuna iniziativa raddrizzatrice, ricostruttrice, o creativa (da “Via della Mano Destra”) può illudersi di avere una qualche probabilità di successo nel clima generale del mondo e della società attuali prima del chiudersi di un ciclo. In una epoca di generale dissoluzione, l’unica via che si può tentare è appunto quella della Mano Sinistra, malgrado tutti i suoi rischi.

Bibliografia

Su Bachofen:

Johann Jakob Bachofen, *Il Matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino 1988.

– *Paesaggi dell'Italia centrale*, Fogola, Torino 1991.

Julius Evola, *Il problema delle origini romane*, in *Roma*, 13 gennaio 1934.

Giampiero Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Guida, Napoli 2002.

– *Introduzione* a Johann Jakob Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010.

Su Spengler:

AA.VV., *L'ora che viene. Intorno a Evola e Spengler*, Ar, Padova 2004.

Gianfranco de Turris, *Evola lettore di Spengler*, in AA.VV., *Oswald Spengler*. *Tramonto e metamorfosi dell'Occidente,* a cura di Stefano Zecchi, Mimesis, Milano 2004.

Estetica 1991. *Sul destino*, a cura di Stefano Zecchi, Bologna, Il Mulino.

Julius Evola, *Oswald Spengler*, Fondazione J. Evola, Roma 2002.

Maurizio Guerri, *Bellezza e libertà. Il destino della civiltà europea in Oswald Spengler e Ernst Jünger*, Mimesis, Milano 2009.

Oswald Spengler e l'idea di decadenza, numero speciale di *Diorama letterario*, 1987.

Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente, a cura di Stefano Zecchi, Mimesis, Milano 2004.

Oswald Spengler, *L'uomo e la tecnica*, Piano B, Prato 2008.

– *Anni della decisione*, Clinamen, Firenze 2010.

Stefano Zecchi, *La questione della crisi: Evola e Spengler*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Sull'eros, la metafisica del sesso e la Via della Mano Sinistra:

Vitaldo Conte, *I nudi di Evola come metafisica del sesso*, in *Studi Evoliani 2010*, a cura di Gianfranco de Turris, Gian Franco Lami e Damiano Gianandrea, Fondazione J. Evola-Arktos, Roma-Carmagnola 2013.

Mircea Eliade, *Erotismo mistico indiano*, Castelvecchi, Roma 2013.

Romano Gasparotti, *La filosofia dell'eros*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Platone, *Simposio*, Adelphi, Milano 1979.

Claudio Risé, *La sessualità come via per l'autorealizzazione della Metafisica del sesso di Julius Evola*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, cit.

– *Il maschio selvatico*, Red, Como 2002.

– *Eros e realizzazione del Sé*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

DOCUMENTI

Civiltà del tempo e civiltà dello spazio (1935), di Julius Evola

Il pensatore tradizionalista riprese questa suggestiva contrapposizione in varie occasioni. Questa è la sua prima formulazione datata 1935.

Dalle tracce sussistenti – da quelle stesse conservatesi solo nella pietra – di alcune grandi civiltà del passato promana un significato, che dai più non viene raccolto. Dinanzi a quel che ci resta del ciclo della civiltà imperiale romana, o del mondo classico in genere – della Ellade, della Magna Grecia – o degli strati di civiltà più antiche, come quella dell'Egitto, delle metropoli dell'impero persiano e così via, fino a giungere a misteriosi e muti idoli e monumenti megalitici sparsi fra deserti, lande e foreste, come ultimi frammenti emergenti e immobili di mondi sommersi e travolti, di culture di cui spesso non ci resta più nemmeno il nome: dinanzi tutto ciò viene talvolta da domandarsi se il quasi miracoloso resistere ai secoli e ai millenni di tali testimonianze, oltreché dovuto a circostanze esterne e accidentali, racchiuda anche il significato di un simbolo.

E questo pensiero si rafforza, se si pone mente al carattere generale della vita delle civiltà, cui tali tracce appartengono, cioè al carattere generale di una vita "tradizionale": vita mantenutasi identica a sé medesima attraverso i secoli e le generazioni, in fedeltà agli stessi costumi, alle stesse istituzioni, agli stessi principii; alla stessa visione del mondo: dinanzi ad avvenimenti anche calamitosi suscettibili talvolta di adattamento e modificazioni esterne, ma incrollabile nel suo nucleo sacro, nella sua essenza animatrice.

Il limite di tale mondo sembra riportarci all'Oriente: si pensi a quel che furono fino a ieri l'India e la Cina. Lo stesso Giappone, malgrado la sua europeizzazione, oggi ha tradizioni e riti imperiali tramandatisi senza il menomo mutamento e senza interruzione da tremila anni. Ma, in genere, più si retrocede nel tempo, più si sente vivo, potente e uniforme questo tipo di civiltà, e l'Oriente così è solo da considerarsi come la parte del mondo, ove più a lungo e più universalmente esso ha potuto mantenersi, fino ad un periodo relativamente recente. In tale tipo, la legge del tempo sembra venirvi meno. Più che nel tempo, *queste civiltà sembrano aver avuta nello spazio la loro vita*. Ed anche quando non si può riferire ad una loro particolare longevità, anche quando si tratta di apparizioni relativamente brevi, quasi di emergenze monolitiche e erràtiche (come p. es. spesso è il caso per gli esempi presentati dal mondo classico occidentale), tale tipo si mantiene: si mantiene nel senso di una "qualità", di un modo d'essere, di un conio ben riconoscibile per l'occhio esperto.

Secondo la formula d'uso, queste sarebbero le civiltà "statiche", le civiltà "stazionarie". In realtà, sono le civiltà di cui perfino i segni materiali vivranno più a lungo di ognuno degli edifici o delle idee del mondo moderno, che – gli uni quanto le altre – sembrano impotenti a vivere, al massimo, più di mezzo secolo, e presso a cui la parola "progresso" significa solo soggiacenza alla legge del tempo, ad una legge di incessante mutamento, di rapida ascesa e di altrettanto rapido, vertiginoso tramonto.

L'idea che, per le civiltà antiche, non si tratta di *immobilità*, bensì di *immutabilità*, ha già avuto esauriente esposizione in queste stesse colonne. Tali civiltà furono civiltà dell'"*essere*". La loro forza si manifestò appunto nella loro identità, nella vittoria che esse conseguirono contro il mutamento, contro il

divenire, contro l'informe fluire. Son le civiltà che scesero nel profondo, oltre le mobili e infide acque, e nel profondo stabilirono incrollabili radici.

L'opposizione fra civiltà moderne e civiltà tradizionali può caratterizzarsi come segue: *le civiltà moderne sono divoratrici dello spazio, le civiltà tradizionali sono divoratrici del tempo*.

Le prime – le civiltà moderne – sono vertiginose per la loro febbre di moto e di conquista spaziale, generatrice di ogni mezzo atto a ridurre ogni distanza, ad abbreviare ogni intervallo, a tentare di contrarre in una sensazione di simultaneità e di ubiquità tutto quel che è sparso nella moltitudine dei luoghi. Orgasmo di un bisogno di possesso, angoscia oscura di fronte a tutto ciò che è distaccato, isolato, lontano; impulso a diffondersi, circolare e raccogliersi in ogni cosa e in ogni luogo – fuor che in se stessi. La tecnica e la scienza, incitate da codesto impulso, a loro volta lo accrescono e lo moltiplicano: scambi, comunicazioni, espressi, radio, standardizzazione, metropolismo, internazionalismo, spirito americano, spirito "moderno". Rapidamente la rete si completa, si fortifica, si perfeziona tecnicamente. Lo spazio terrestre non ha quasi più misteri. Le vie del suolo, dell'acqua e dell'aria sono dischiuse. Lo sguardo umano ha sondato i cieli più remoti. L'azione si porta fulmineamente per ogni dove. Tumulto confuso di mille voci che a poco a poco si compongono in un ritmo uniforme e monocromo. Dinamismo, mito dell'espansione illimitata.

Le civiltà tradizionali furono invece vertiginose appunto nella loro stabilità, nella loro identità, per un loro sussistere incrollabilmente e immutabilmente in mezzo al flusso del tempo, che le rese capaci di esprimere perfino in forme tangibili una sensazione della stessa eternità. Esse furono isole nel tempo, forze consumatrici della "storia". E appunto per questo carattere incorrettamente si può dire che esse "furono", più giustamente sarebbe da dirsi che esse – semplicemente – *sono*. Se esse appaiono allontanarsi e quasi svanire poco a poco nelle lontananze del "passato", ciò è solo il miraggio che necessariamente si presenta a chi è stato travolto da una corrente irresistibile che sempre più lontano lo porta dai luoghi della stabilità.

Questa, del resto, è l'imagine della *duplice prospettiva* data da un antico insegnamento spirituale: "le terre immobili" fuggono per chi va con le acque, le acque fuggono per chi risiede stabilmente nelle "terre immobili". E all'imagine qui si aggiunge l'interpretazione interiore: l'esperienza decisiva è quella di chi consegue e realizza la stabilità interiore quasi come colui che portato dalla corrente senza accorgersene ad un tratto incontra una roccia e, nell'afferrarvisi e nell'arrestarsi conosce per la prima volta che cosa è lo stare e che cosa è l'andare, non più si identifica a quel che fluisce, si identifica invece a ciò che "sta". Ed allora le prospettive si capovolgono, una visione nuova subentra, semplice e vera, una *visione secondo l'essere*, non più secondo il movimento. Questa è una conquista interna, una evidenza interna. Il trapasso sostanziale da un modo d'essere ad un altro. E i contatti allora si ristabiliscono. Quel che sembrava un passato si fa presenza. Si intendono le parole perenni del mondo tradizionale. Quel che veniva qualificato "statico" si rivela di una vertiginosa vita. Gli altri sono i caduti, i discentrati. Il divenirismo, lo storicismo, l'evoluzionismo e così via appaiono come le ebbrezze mortali dei naufraghi, le verità di ciò che fugge, di ciò che non ha interna consistenza, epperò anche ove sia la fonte di ogni vero dominio, di ogni vera conquista, di quelle stesse conquiste che non si limitarono ad essere invisibili ed intangibili culminazioni spirituali, ma si svolsero altresì in fasti, in epopee, in cicli di civiltà che appunto perfino nelle loro mute e disperse vestigia di pietra sembrano adombrare qualcosa di superstorico, di eterno.

Le precedenti considerazioni circa la duplice prospettiva son lontane dal riferirsi ad un relativismo. *Le due prospettive non sono pari*. Il relativismo contrassegna piuttosto solo il tipo moderno di civiltà, come quello che procede da una fondamentale mancanza di principii, cioè di certezze e di realtà libere dal tempo e dalla "storia". Non è raro il caso che certe "scoperte" origine di concezioni generali destinate a caratterizzare un'epoca, anche quando si riferiscano al campo di una presunta oggettività scientifica, presentino il carattere di un sintomo, che fa intendere come per nulla casuale il loro realizzarsi in un dato momento anziché in un altro. Riferendoci alla cosmologia, più o meno è noto a tutti che oggi, secondo l'ultima teoria in voga – Einstein – è cosa indifferente affermare che sia la terra a muoversi, ovvero il sole: è pura questione di preferire una maggiore o minore complicazione nei calcoli geofisici e astronomici. Ora, a noi sembra estremamente significativo che la "scoperta copernicana", con la

quale finì di esser "vero" che la terra sia il centro saldo ed immobile degli enti celesti, e vero divenne invece che essa ha fuori di sé il suo centro e per sua legge ha un vagare nello spazio come parte di un sistema disperso nell'infinito – a noi sembra estremamente significativo che questa "scoperta" cada più o meno nell'epoca della Rinascenza, della Riforma e del naturalismo, cioè nell'epoca dei rivolgimenti più decisivi per l'avvento di una civiltà in cui l'individuo doveva poco a poco perdere ogni connessione con ciò che è, decadere da ogni centralità spirituale, fino ad adottare il punto di vista del divenire e a sentirsi ed esaltarsi solo come creatura del divenire, della storia, del mutamento, della irrefrenabile e imprevedibile "vita".

Considerazioni del genere non dovrebbero aver valore di astrazioni teoriche per le correnti che oggi, presentendo la fine di una civiltà, appunto della civiltà moderna, con le loro rivoluzioni reazionarie cercano di preparare i fondamenti di una èra nuova. Ciò vale in particolar modo per il Fascismo, se il Fascismo, fra tali correnti, risulta quella intesasi a ristabilire un contatto creativo appunto con una fra le tradizioni che massimamente portarono un riflesso del supertemporale, formulantesi nel simbolo della *aeternitas* di Roma.

Vi è da compiere, su tale base, una lenta ma precisa conversione in ogni interesse, in ogni motivo di orgoglio, in ogni aspirazione e in ogni volontà di potenza che ancora conservi qualcosa dell'eredità dell'epoca da sorpassare: conversione nel senso, appunto, di una nuova civiltà dell'"essere". Più che concentrarsi in una gara alla stessa stregua dei fini e delle realizzazioni della civiltà moderna dello spazio, dovrà esserci anzitutto compito e ambizione valere sull'*altro* piano: operando gradatamente e gerarchicamente una adeguata educazione fino a quel mutamento di essenza, cui abbiamo accennato, al mutamento che dà forma al senso e al possesso della stabilità, al modo dell' "essere"; animando e trasfigurando poi, partendo da questo centro e da questa conquista, le forme di un nuovo organismo – al limite, di un nuovo impero – che solo allora apparirà "romano" non secondo il senso caduco, o retorico, o metaforico, ma secondo il senso metafisico del termine.

[*Il Regime fascista*, 20 aprile 1935]

Come Spengler venne tradotto in Italia (1934-1943), di Benito Mussolini

In questi brani di conversazioni il Duce ricorda la funzione di Julius Evola nel far conoscere in Italia il filosofo della storia tedesco.

Quando Spengler ci parlò del buio fatalmente gravante sull'Occidente, io dissi a Julius Evola che l'essenziale era reagire al male del continente con la chiarezza delle nostre idee: e che occorreva vincere non per noi, per la nostra salvezza, ma per quella della generalità. "Vincere". "Come?". "Restituire luce all'occidente". "Come?". "Quando?". "Perché?". Innanzi tutto, essere certi di una realtà. Coloro che accettano l'ineluttabilità della sconfitta sono sempre e subito perdenti, cittadini del torto.

Di Spengler, come vi ho detto, parlai diffusamente con il barone Julius Evola,

che ne è il profeta in Italia. Il suo lungo lamento per un occidente che si va spegnendo mi era stato segnalato, già nel 1918, dal professor Farinelli e dal professor Panzini. Molti anni dopo la conclusione della guerra mondiale, incontrai Spengler a Roma. Non mi era stato possibile parlargli a Berlino nel 1921. Gli chiesi se proprio intendesse controllabile la struttura del destino sulla base del nostro individuale accettare o respingere il mistero della speranza, e se fosse davvero possibile svelare un segreto di morte. Mi aveva entusiasmato quel suo rifiuto dell'intelletualismo generalmente, e genericamente, accettato come misura della nostra capacità di interpretare quel che, di noi e di altri, sfugge alla conoscenza comune. L'intellettualismo è quel leggere in noi, mi disse, ben diverso dall'immaginare i silenzi entro i quali la vita restringe ogni nostra stagione. Non condividevo quel "morire a noi stessi" che Spengler riteneva essere la nostra sorte. Glielo dissi, presente l'accademico Volpe, che è stato suo amico ed estimatore. Spengler mi risulta abbia poi discusso di tutto ciò con il barone Evola.

Avevo voluto personalmente la pubblicazione in Italia dei due studi di Spengler *L'uomo e la macchina* e *Anni decisivi*. Il mio amico Beonio-Brocchieri, ufficialmente, e il barone Evola, ufficiosamente, realizzarono questo mio desiderio. L'operazione non fece molto chiasso. Non si può pretendere che l'Italia di Farinacci possa apprezzare la cultura di Spengler. L'allora maggiore Canevari affiancò Beonio-Brocchieri e Julius Evola nella meritoria fatica che costoro andavano sostenendo.

[Yvon de Begnac, *Taccuini mussoliniani*, a cura di Francesco Perfetti, Il Mulino, Bologna 1991, p. 593]

14. Dall'"Operaio" a "Cavalcare la tigre"

Prima di parlare del libro or ora citato, accennerò a due miei lavori minori, pubblicati nell'ultimo periodo. Il primo, *I Versi d'oro pitagorèi*, è uscito nel 1959 per le edizioni Atanòr. A dire il vero, ho composto questo lavoretto solo per desiderio e incarico dell'editore. In effetti, pel pitagorismo non ho troppa simpatia[508]. Nei riguardi di esso, di massima, condivido il punto di vista del Bachofen, il quale lo ha considerato come essenzialmente improntato dallo spirito della pre-indoeuropea e pelasgica "civiltà della Madre", associandolo anche a ciò che nell'Italia preromana in genere rappresentò spesso lo stesso elemento etrusco. Tuttavia il pitagorismo – ossia l'insieme delle testimonianze frammentarie su cui si basano le nostre conoscenze su di esso – presenta una certa complessità e un certo ibridismo. Come è noto, i *Versi d'oro* sono una compilazione abbastanza tarda (del II o perfino del III o IV secolo d.C.) che, malgrado la fama di cui godettero in certi ambienti antichi, si riducono ad alcuni precetti morali di un livello assai poco trascendente e con uno scarso contenuto sapienziale. Nel libretto da me curato ho riprodotto il testo dei *Versi*, tenendo anche conto delle migliori traduzioni che di essi sono state fatte (una era stata già presentata in *Introduzione alla magia*)[509], e in un commento e in uno studio introduttivo ho utilizzato le principali testimonianze esistenti sul pitagorismo nonché il commento di Ierocle[510] ai *Versi* per cercar di dare al lettore una idea complessiva del pitagorismo e dello spirito di esso.

L'ibridismo a cui ho accennato riguarda, fra l'altro, la presenza effettiva, nel pitagorismo e nel mito di Pitagora, anche di motivi che rimandano alla linea apollinea e perfino iperborea, che quindi in sé stessi si staccano da quelli dei "Misteri della Donna" di cui il pitagorismo risente in modo caratteristico in altri suoi aspetti. Come ciò che nel pitagorismo riflette in parte lo schietto retaggio indoeuropeo e ellenico ho indicato "la concezione dell'universo come *cosmos*, come tutto armoniosamente ordinato (si vuole che Pitagora sia stato il primo ad usare il termine *cosmos*), il valore dato a tutto quel che è limite, proporzione e forma, l'etica dell'unificazione armonica nei varî poteri dell'anima, il principio dell'euritmia, l'apprezzamento e la cultura del corpo (tratto che però sta in

contrasto con l'altra concezione pitagorica di esso, di derivazione orfica, il corpo come una prigione), il metodo sperimentale nell'applicazione scientifica dei principî, come un amore per la chiarezza e l'esattezza in opposto alle nebulosità pseudometafisiche e mistiche, il valore dato, anche, alla bellezza plastica, la concezione aristocratica e dorica del reggimento politico (a parte un suo sfondo accentuatamente sapienziale, più che guerriero e regale), l'idea gerarchica affermata almeno nei riguardi della concezione del vero sapere". La restrizione inerente alla parola "almeno" ha in vista opposte vedute a carattere giusnaturalistico che non nel campo iniziatico ma in quello sociale sono state egualmente attribuite al pitagorismo, vedute che si accordano, peraltro, con la valorizzazione e la divinificazione dell'elemento femminile e ai varî altri aspetti sospetti di tale scuola. Per contro, un punto interessante che ho creduto bene segnalare partendo dal commento di Ierocle è che l'apoteosi dell'adepto pitagorico sembra che non fosse concepita misticamente e panteisticamente, bensì come un divenire un dio immortale, come il venire annoverato fra gli dèi: nel che si avrebbe una nuova conformità con l'orientamento dello spirito classico e ellenico (la immortalità "eroica") oltreché una certa corrispondenza con la dottrina iniziatica del cosidetto "corpo trasformato", "perfetto" o di "resurrezione", della quale per esempio il taoismo ha dato una classica formulazione (come l'ho indicato nella nuova edizione del *Tao-te-ching* di Lao-tze)[511]. Ma anche a tale riguardo vi sono altre testimonianze di diverso spirito che nel pitagorismo risentono dell'opposta componente.

L'altro mio lavoro a cui ho accennato, *L'"Operaio" nel pensiero di Ernst Jünger*, è uscito nel 1960 presso l'editore A. Armando (edizioni Avio)[512]. Nel periodo fra le due guerre mondiali era apparso in Germania un libro: *L'Operaio, la sua figura e il suo dominio*[513] che, segnalàtomi, aveva attirato la mia attenzione. Il suo autore, Ernst Jünger, già allora era noto per diversi suoi scritti che, in contrasto con la letteratura disfattistica e pacifistica del primo dopoguerra, mettevano in risalto le dimensioni positive e spirituali che la stessa guerra moderna può presentare[514]: tanto che vi fu chi lo chiamò "l'anti-Remarque"[515]. Né si trattava di un semplice scrittore. Lo Jünger da giovane si era arruolato nella Legione Straniera[516], poi aveva preso parte come volontario alla prima guerra mondiale venendo ripetutamente ferito e guadagnandosi le massime decorazioni al valore. Dopo il crollo della Germania guglielmina egli aveva goduto di un particolare prestigio negli ambienti ad orientamento

nazionale e combattentistico figurando come uno degli esponenti della “rivoluzione conservatrice” di cui ho già parlato nell’indicare gli ambienti coi quali nel precedente periodo ho simpatizzato e collaborato nell’Europa centrale[517].

Il punto di partenza del pensiero dello Jünger era che nella guerra moderna si scatena l’elementare (il termine è da prendersi come quando si parla delle forze elementari della natura), l’elementare legato al “materiale”, cioè a un insieme di mezzi tecnici di estrema potenza distruttiva (“battaglie del materiale”). È come una forza non-umana svegliata e messa in moto dall’uomo, alla quale il singolo come soldato non può sfuggire: deve misurarsi con essa, farsi strumento della meccanicità e in pari tempo tenervi testa: spiritualmente, oltre che fisicamente. Ciò è possibile solo rendendosi capace di una nuova forma di esistenza, forgiandosi come un nuovo tipo umano che, proprio in mezzo a situazioni distruttive per ogni altro, sappia cogliere un senso assoluto del vivere. A tanto è però necessario un completo superamento del modo d’essere, degli ideali, dei miti, dei valori e, in genere, di tutta la visione della vita propria al mondo borghese[518].

Ora, la tematica considerata nell’esperienza della “guerra totale” moderna lo Jünger l’ha vista delinearsi nei riguardi dell’esistenza moderna in genere, perché anche in essa con l’avvento della tecnica e della meccanizzazione e di quanto ne deriva sarebbe andato manifestandosi l’“elementare” e si svolgerebbero processi generali distruttivi e sconvolgitori, in ciò quasi ritorcendosi contro l’uomo lo strumento – la scienza e la tecnica – da lui creato pel dominio della natura. Così anche qui per lo Jünger si presentava lo stesso problema: constatata l’impossibilità di appoggiarsi ai precedenti ordinamenti e ai precedenti valori e, in pari tempo, l’impossibilità di sottrarsi ai processi in corso, occorre che prenda forma un tipo umano nuovo, capace di affrontare le distruzioni attivamente, cioè di esserne più il soggetto che non l’oggetto, accettandole in quei loro aspetti da cui si può essere condotti verso un superamento di tutto ciò che è semplicemente individuale, verso una nuova impersonalità attiva, verso un “realismo eroico” per via del quale né l’edonismo né lo stesso eudemonismo siano più i moventi essenziali dell’esistenza.

Questo realismo, questa impersonalità differenzieranno nuovamente la sostanza umana di là da tutte le antitesi e i problemi del mondo borghese e dei prolungamenti crepuscolari di esso. Al nuovo tipo, che dovrebbe differenziarsi perfino nel fisico, come una nuova "figura" della storia mondiale destinata a far centro, da senso e da signore all'éra della tecnica, lo Jünger aveva dato il nome di "operaio" – *der Arbeiter* –, donde il titolo del libro in quistione[519]. Naturalmente, la scelta del termine è infelice, dato che per lo Jünger non si tratta affatto di una classe sociale, dei "lavoratori", e ancor meno dell'operaio industriale proletario delle ideologie di sinistra[520]. Si tratta piuttosto di un tipo generale che ha dell'ascetico e, ad un tempo, del guerriero e che afferma questo suo modo d'essere, congiunto a freddezza e a chiarezza, in ogni dominio dell'esistenza. Nel suo libro lo Jünger considerò l'epoca attuale come una epoca di transizione (miscuglio di museo e di cantiere), prospettò varî lati della futura éra dell'"operaio", anche per quel che riguarda le strutture politiche. A tale proposito, veniva difeso un severo principio gerarchico e si parlava perfino di un Ordine. Le caratteristiche di esso essendo dette tanto "spartane" quanto prussiane, da Ordine dei Gesuiti e da *élite* di comunisti puri, appare evidente che lo Jünger ha avuto in vista un ideale affacciatosi con tratti consimili in movimenti di ieri e di oggi di opposto segno, ma accomunati da una stessa antitesi rispetto al mondo della borghesia e della democrazia.

Da tempo mi ero proposto di far conoscere il libro in Italia mediante una traduzione. Ma nel rileggerlo mi sono convinto che con una traduzione non si sarebbe raggiunto lo scopo che avevo in vista. In effetti, nel libro le parti valide appaiono commiste con altre che per un lettore non capace di discriminazione possono pregiudicarle, perché risentono di situazioni locali tedesche di ieri, né tengono conto di esperienze di cui nel frattempo è apparsa tutta la problematicità. In più, vi erano alcune difficoltà editoriali[521]. Così ho lasciato cadere l'idea di una traduzione sostituendola con quella di una vasta sintesi basata in larga misura su estratti del libro, con separazione delle parti accessorie o spurie, per mettere in evidenza l'essenziale e il durevole: aggiungendo un minimo di inquadramento critico e illustrativo. Così è nato il lavoro dianzi accennato. Circa il lato critico, ho accennato che, dato l'attuale clima di euforia e di prosperità del mondo "occidentale", le situazioni di alta tensione in funzione delle quali quasi sempre una forza maggiore dovrebbe forgiare il tipo dell'"operaio" sembrano superate. Sennonché l'"èra atomica" o della "seconda

rivoluzione industriale” ha evidentemente una doppia faccia, l’attuale pace ha tutti i caratteri di un semplice armistizio e, infine, resteranno sempre gli aspetti del problema dell’“operaio” nei riguardi non di situazioni esterne ma di distruzioni interiori e di forze elementari in rivolta contro le attuali strutture: tanto più, per quanto più queste strutture hanno un carattere razionalizzato e perfetto.

La critica da me abbozzata riguardava piuttosto l’ambivalenza del tipo stesso dell’“operaio”, perché con esso si potrebbe anche restare nel circolo chiuso di un attivismo e di una formazione interiore da cui esula la dimensione della trascendenza, quindi ogni elemento trasfigurante e capace di generare e legittimare nuove vere gerarchie. D’altra parte, è del tutto problematico che questa superiore dimensione possa essere riconquistata, dato che tutta la visione del mondo e tutto l’orientamento propri alla scienza moderna, fondamento della tecnica e quindi della civiltà ultima, stanno divenendo qualcosa di congenito in ogni individuo delle ultime generazioni: ma essi sono appunto caratterizzati da una negazione di quella dimensione.

Lo Jünger parlò già nel libro in quistione (e ancor più in una opera assai più recente, intitolata *Al muro del tempo*)[522] di una “metafisica” non ancora percepita che esisterebbe dietro al mondo della macchina e della tecnica e che alla fine si manifesterà e dominerà. Idee analoghe si sono affacciate ultimamente anche presso altri autori – un caso caratteristico è quello del libro *Le matin des magiciens* di Pauwels e Bergier[523], che ha avuto una certa risuonanza. Ma, secondo me, queste sono pure fisime: a meno che il termine “metafisico” lo si prenda nel senso letterale di “quel che sta di là dal fisico” – e allora un sottofondo non-fisico potrebbe anche esser concepito come il lato interno del mondo meccanizzato e tecnicizzato, però con un carattere “demonico”, opposto al “metafisico” in senso proprio. Così nella conclusione del mio saggio ho detto che dovrebbe avvenire una vera e propria “mutazione” (nel senso che questo termine ha in biologia e in genetica, in relazione al presupposto pel nascere di specie nuove), senza la quale il tipo dell’“operaio” jüngeriano, quand’anche prendesse forma, difficilmente potrebbe differenziarsi perfino da quello che il comunismo può avere come ideale nel quadro di una fondamentale degradazione materialistica e collettivistica dell’uomo. Inoltre non ho potuto fare a meno di

notare che, malgrado tutto, la stessa scelta del termine “operaio” può essere un indice sospetto: tale concetto appartiene sostanzialmente al mondo del Quarto Stato, dell’ultima casta. È un segno eloquente dei tempi che oggi si parli dovunque di “lavoro” usando tale termine anche nel caso di attività che col lavoro in senso proprio non dovrebbero avere nulla a che fare e che in tal guisa vengono degradate: cosa che in molte occasioni ho messo in rilievo.

D’altra parte, nell’insieme delle opere dello Jünger il libro che col mio saggio ho voluto far conoscere si è, per così dire, staccato dall’autore, in quanto egli è stato lungi dall’essersi mantenuto fedele ai punti di partenza. L’attività più recente dello Jünger ha notevolmente accresciuto la sua fama di letterato e di scrittore, ma dal punto di vista spirituale attesta una caduta di livello, sia per la prevalenza dell’interesse semplicemente estetico e letterario, sia per l’influenza subìta da un ordine di idee diverso, spesso perfino antitetico rispetto a quello che aveva inspirato *L’Operaio* e la sua prima pubblicistica: quasi che la carica spirituale creata nello Jünger dalle sue esperienze di combattente della prima guerra mondiale e poi applicate al piano intellettuale si fosse a poco a poco esaurita[524]. Peraltro, nella seconda guerra mondiale lo Jünger non ebbe nessuna parte di rilievo, non solo, ma sembra che trovandosi in servizio nella Francia occupata egli entrasse in relazione con quei militari che nel giugno 1944 cercarono di sopprimere Hitler[525]. In effetti, lo Jünger può rientrare in una certa misura nel novero di coloro che, dopo aver difeso le idee della “rivoluzione conservatrice”, hanno subìto una specie di trauma per via dell’esperienza del nazionalsocialismo, tanto da finire in fiacche idee liberaleggianti e umanistiche abbastanza conformi alla desiderata “rieducazione democratica” del loro paese, con una incapacità di discriminare adeguatamente il positivo dal negativo nelle idee di ieri, per poi tenersi fermamente al primo. Purtroppo, tale incapacità è, in genere, caratteristica nell’ultima Germania, in quella del “miracolo economico”.

Il libro successivo da me scritto[526], *Cavalcare la tigre*, in parte riprende, estendendola e completandola, la tematica dello Jünger. In essenza, esso corrisponde al bilancio negativo che ho dovuto trarre dalle mie esperienze e ad una visione realistica della situazione generale, cioè al convincimento che nulla può esser fatto per provocare una modificazione di rilievo in questa situazione, per agire su processi che ormai, dopo gli ultimi crolli, hanno un irrefrenato

corso. In particolare, l’incentivo a scrivere il libro mi è stato dato anche da varie persone che mi avevano seguìto nella fase “tradizionale”, che avevano pertanto riconosciuto il superiore diritto di un sistema dell’esistenza e della società che riflettesse i valori della Tradizione quali li avevo messi in luce soprattutto in *Rivolta contro il mondo moderno*, ma che si domandavano che cosa mai si potesse fare in seno ad un mondo, ad una società e ad una cultura come quelle ormai stabilizzatesi nell’epoca attuale. Evidentemente, a costoro vi era solo da indicare un diverso orientamento. Bisogna abbandonare ogni fine costruttivo esteriore, reso irrealizzabile da un’epoca di dissoluzione come la presente, bisogna applicarsi al problema puramente individuale consistente essenzialmente nel far sì che “ciò su cui io non posso nulla, nulla non possa su di me”[527].

Tale è il problema considerato nel mio libro: però non per ognuno, non pel primo venuto, bensì per un tipo particolare, per l’uomo della Tradizione, cioè per chi interiormente non appartiene al mondo moderno, che come patria e come luogo spirituale ha l’*altra* civiltà e che per tal via presenta anche una particolare struttura interiore. Ma questa non è la sola limitazione. Nell’introduzione ho indicato che non si tratta di coloro che, malgrado tutto, sono disposti a battersi su posizioni perdute, né di chi ha la disposizione e le possibilità materiali richieste per staccarsi decisamente dal mondo attuale – e nemmeno dei pochi chiamati a fare un’opera di testimonianza attraverso libri e altre forme pubblicistiche, allo scopo che altri orizzonti e dimensioni dell’esistenza non vadano definitivamente perduti perfino per quel che riguarda il semplice sapere di essi, in sé stessi, e con riferimento al passato tradizionale. Invece il libro è dedicato a chi non può o non vuole staccarsi dal mondo attuale, che è pronto ad affrontarlo e a vivervi perfino nelle forme più parossistiche senza però cedere interiormente, mantenendovi la propria differenziata personalità. La formula “cavalcare la tigre” allude appunto a tale atteggiamento; il tipo in quistione assume forze a cui non ci si può contrapporre direttamente per piegarle, e processi divenuti irresistibili e irreversibili, tenendo fermo e facendoli agire in modo che l’effetto per lui sia un superamento e una liberazione anziché una distruzione come ne è il caso per la quasi totalità dei suoi contemporanei. Nel libro la formula è applicata unicamente ai problemi interiori della persona, al suo comportamento, al suo agire e reagire in una epoca della dissoluzione, senza nessuna finalità esterna, senza avere in vista nemmeno il futuro, ossia l’eventuale chiudersi di un ciclo e l’iniziarsi di un nuovo ciclo. Ho scritto che se la teoria dei cicli (in un senso

diverso da quello spengleriano e vichiano) fa parte della sapienza tradizionale, pure praticamente oggi non si deve cercare un sostegno in essa, nel senso che resta indeterminato “se coloro che hanno vegliato durante la lunga notte s’incontreranno con coloro che giungeranno nel nuovo mattino”.

Una importante precisazione è stata, per me, la seguente: ormai si parla da tempo di crisi e di declino. Però si trascura di precisare che cosa sia propriamente colpito da questa crisi, da questo declino. È forse il mondo della Tradizione? Per nulla. È essenzialmente il mondo borghese, la civiltà borghese del Terzo Stato, la quale ha rappresentato una negazione del mondo della Tradizione. Così per questi fenomeni di crisi si potrebbe parlare, hegelianamente, di una “negazione della negazione”[528], quindi di qualcosa che può eventualmente avere valenze non soltanto negative. L’alternativa è che questa “negazione della negazione” sbocchi nel nulla (“nel nulla che prorompe da forme molteplici del caos, della dispersione e della rivolta caratterizzanti non poche correnti delle ultime generazioni, o in quell’altro nulla che si cela dietro il sistema organizzato della civiltà materiale”), ovvero che essa, per l’uomo a cui mi sono rivolto, crei un nuovo spazio libero. Così viene ribadita l’istanza antiborghese e si respinge il “regime dei residui”, il vano tentativo di opporre ai processi dissolutivi in corso l’una o l’altra delle sopravviventi forme della vita borghese. Prendere decisamente posizione a tale riguardo, mi è apparso necessario anche pel fatto che da alcuni è stata avanzata l’idea di rafforzare tali residui (ad esempio, con riferimento al cattolicesimo borghesizzato) mediante l’innesto di qualche idea tradizionale, senza accorgersi che ormai ciò equivarrebbe solo a compromettere pericolosamente tali idee senza giungere a nessuna salda posizione.

Implicitamente (perché nel libro non vi si fa cenno) la mia presa di posizione ha avuto anche in vista ciò che nell’ambiente guénoniano era stato formulato nei riguardi della “necessità di un exoterismo tradizionale”. È, questo, uno dei casi dai quali appare come tali ambienti troppo indulgano in schemi astratti normativi, senza tener conto della realtà di fatto. La tesi affermata a tale riguardo dal Guénon è che il sapere superiore non deve essere coltivato su un piano staccato dalle norme generali dell’esistenza fissate da una tradizione positiva (l’“exoterismo”) e ancor meno in opposizione o in rivolta contro di esse. I due dominî debbono essere solidali, e non dovrebbe cercar qualcosa di più chi,

anzitutto, non sia capace di seguire le norme “exoteriche” destinate a ordinare e sacralizzare tutta l’esistenza.

Ora, proprio ciò oggi rappresenta una impossibilità e, come ho detto, il constatare realisticamente tale impossibilità è stato il punto di partenza del mio libro. Non esistono forme positive e date aventi un senso e una vera legittimità, a cui oggi ci si possa appoggiare. Ormai una “sacralizzazione” della vita esteriore e attiva può avvenire solamente in base a un libero, autentico orientamento interiore verso la trascendenza, non già all’uno o all’altro precetto morale o religioso. Per cui, se pel problema di cavalcare la tigre ho fatto anche intervenire – come è naturale – insegnamenti tradizionali, si è trattato proprio di quelli delle “dottrine interne” che in genere nelle stesse civiltà tradizionali non erano di dominio pubblico, ma erano destinate ad una minoranza. Per me, era essenziale che del tradizionalismo non si facesse uno strumento del conformismo. L’*afele panta* plotiniano[529] – cioè: “spògliati di tutto” –, questo deve essere il principio di chi sa riconoscere con chiarità di sguardo la situazione attuale. Più in genere, è la tematica della “Via della Mano Sinistra” a proporsi, ai nostri giorni.

Queste considerazioni introducono di già alla parte generale del mio libro, che s’intitola “Nel mondo, dove Dio è morto”. In essa ho descritto le varie fasi necessariamente attraversate dal nichilismo moderno dopo la rottura di ogni rapporto reale fra l’umano e ciò che sta al disopra dell’umano. La morale perde ogni giustificazione superiore, dal surrogato costituito dalla morale razionale “autonoma” si passa alla morale sociale o utilitaria e via via fino alla negazione di una “traumatizzazione” spirituale, del senso dell’assurdo e dell’irrazionale di tutta l’esistenza: così si giunge allo stato d’animo caratterizzante parti notevoli delle ultime generazioni e alle loro manifestazioni anarchiche, parossistiche e disperate. Altrettanto importante è stato però, per me, l’indicare il nichilismo nascosto dietro il mito economico sia “occidentale” (*prosperity*) che “orientale” (marxismo), l’effettiva funzione di tale mito essendo quella di un anestetico abbrutente per prevenire la crisi esistenziale generale del mondo dove Dio è morto[530].

Nello stesso capitolo mi sono occupato un’ultima volta di Nietzsche, perché la sua tematica fondamentale oggi è attuale quanto mai. Essa si riassume nella

domanda: Che cosa può venire *dopo* il nichilismo europeo? Più precisamente: Dove si può trovare un appoggio, un senso soddisfacente dell'esistenza dopo l'esperienza nichilistica, senza tornare indietro, avendola dunque considerata come irrevocabile e irreversibile nei suoi risultati?

Qui non è il caso di soffermarmi sull'analisi da me fatta di questo problema essenziale. Tanto è chiara, in Nietzsche, la posizione di esso, altrettanto incerte, anzi pericolose, sono le soluzioni da lui proposte, specie quando esse portano verso la teoria del superuomo e della pura volontà di potenza, all'esaltazione della "vita" in un quadro naturalistico e perfino quasi fisico. L'"essere sé stessi", il seguire solo la propria legge, facendone un assoluto, può invece essere una soluzione valida e positiva, anzi l'unica soluzione che resta: a condizione però di considerare un tipo umano il quale finisce col coincidere col tipo particolare a cui è appunto destinato il mio libro: un uomo la cui natura sia duplice, comprendendo tanto ciò che è "persona", quanto la dimensione della trascendenza. L'essere sé stessi, il realizzare sé stessi di là da ogni vincolo avrà dunque un duplice aspetto, in relazione all'uno o all'altro principio. La trascendenza (o "più-che-vita") costituita ad elemento centrale e cosciente entro l'immanenza (la "vita") è la condizione di tutta la via da me indicata, la quale va dal "dionisismo apollineo" (come apertura ad ogni più intensa e varia esperienza vissuta, però nella speciale lucida ebbrezza determinata dalla presenza del superiore principio) fino all'impersonalità attiva, all'agire puro di là da bene e da male, da successo e insuccesso, da felicità e infelicità, alla misura di sé in determinate prove, senza téma di colpi che possono raggiungere l'Io (invulnerabilità interiore), e così via. Chi mi ha seguìto fin qui potrà facilmente riconoscere da dove ho desunto alcuni di questi indirizzi.

Non solo il carattere ambiguo di molte vedute di Nietzsche, ma verosimilmente diverse caratteristiche della sua esistenza e la sua stessa fine io ho creduto di poterli spiegare con la situazione propria al destarsi dell'elemento della trascendenza senza una sua assunzione consapevole e attiva: situazione che porta necessariamente a forme tragiche e distorte e anche a casi di un cortocircuito distruttivo[531]. Ma la stessa situazione, in parte, in forme meno vissute che non soltanto pensate, si ripresenta anche nell'esistenzialismo, a cui ho dedicato un'altra sezione del libro[532]: all'esistenzialismo non in quanto sistema filosofico

ma in quanto segno dei tempi[533].

Il fondo prevalente di esso è, di nuovo, il fenomeno di una trascendenza passivamente vissuta, cioè “subìta”: sicché la libertà conquistata attraverso un preliminare nichilismo si ritorce contro l’Io, a tal segno, che un Sartre ha potuto concepirla come qualcosa a cui “si è condannati”. I suoi effetti sono il disgusto, l’accentuazione del sentimento dell’assurdo dell’esistenza e di ciò che come individuo si è, il sentimento della estraneità, anch’esso negativo, non determinato dalla calma presenza di un principio superiore. Per cui è naturale che l’esistenzialismo non abbia potuto tenere le posizioni. Ho parlato del “vicolo cieco” e del “collasso” dell’esistenzialismo: vicolo cieco, in casi come quello dell’Heidegger, il quale finisce col dare come senso dell’esistenza umana il vivere per la morte, intesa, questa, come l’unica situazione “decondizionalizzante” (quasi che in ogni caso la morte avesse tale effetto!); collasso, nei casi di ripiegamento verso posizioni religiose, come in quelli dello Jaspers, del Marcel e di molti altri.

Qui veniva di considerare la possibile ambivalenza di tutto il processo che ha preso inizio partendo dall’umanesimo e dalla Rinascenza. Il suo significato essenziale in termini di filosofia della civiltà è naturalmente negativo: restano ferme, pei più, le idee espresse a tale riguardo in *Rivolta contro il mondo moderno*[534] e condivise da tutta la corrente tradizionalista. Ma per alcuni esseri questo processo generale, nel quale si è venuti ad essere necessariamente coinvolti storicamente, fino alle ultime conseguenze nichilistiche, può anche avere il significato di una messa alla prova (una prova del fuoco o del vuoto): il nulla e la libertà o spezzano, o sono l’incentivo pel venir in atto di una dimensione superiore e nascosta del proprio essere. Nel secondo caso, si delineano anche nuove prospettive interiori. Ad esempio, si va di là sia da teismo che da ateismo, si vede che il dio “che è morto” è unicamente il dio umanizzato della morale e della devozione, non quello della metafisica e delle dottrine interne tradizionali.

Dopo questa parte generale, nel libro il problema dei comportamenti e delle prese di posizione viene considerato partitamente per una serie di dominî della vita culturale e sociale contemporanea. Lo schema costante è anzitutto il mettere

in luce una particolare situazione dissolutiva, poi l'indicare quale vantaggio può trarre da essa il tipo umano differenziato da me presupposto. Per quel che riguarda tutti i processi del mondo moderno che colpiscono l'individuo (i processi disindividualizzanti), l'ordine di idee da me esposto è affine a quello già indicato parlando dello Jünger: da questi aspetti del mondo ultimo può essere propiziata una nuova impersonalità e un nuovo realismo. La constatazione che la scienza moderna ha un carattere puramente pratico e che malgrado ogni apparenza rappresenta e statuisce la dissoluzione di tutto ciò che è conoscenza vera e vivente può portare al superamento di ogni mito scientista, e avviare verso contatti diretti con la natura in tutto quel che essa ha di elementare e di lontano dal soggettivo e dall'umano, ai fini di un corrispondente risveglio interiore (tale direzione è ovviamente opposta ad ogni ritorno alla natura primitivistico, sportivo e simili, fenomeno, questo, che ho fatto rientrare nei segni regressivi dei tempi)[535]. In connessione con ciò, ho anche brevemente considerato alcune esigenze affacciatesi nella cosidetta "fenomenologia" (la scuola di Husserl)[536], ma rimaste, in essa, mera filosofia, laddove esse avrebbero potuto avviare verso prese di posizione già note alle dottrine interne del mondo tradizionale circa l'"apertura intellettuale" della realtà secondo le sue dimensioni multiple e circa l'assunzione simbolica di essa. In un altro capitolo ho considerato la sfera della cultura in senso stretto, della letteratura moderna, mi sono soffermato sul senso degli sviluppi della musica modernissima e dello stesso jazz in relazione all'emergenza conativa, in essa, del primordiale e di forme che pongono fine all'epoca romantica[537]. Ho affrontato anche il problema delle droghe, l'uso delle quali rientra direttamente, come caso-limite, fra i molteplici tentativi di crearsi il surrogato per un senso dell'esistenza nella crisi esistenziale dell'uomo moderno.

Nella sezione che s'intitola "La dissoluzione nel dominio sociale" il distacco da ogni finalità pratica è senz'altro ribadito. Nel dominio politico e sociale non esiste più nulla che meriti veramente una piena dedizione e un profondo impegno. L'*apolitìa* deve essere il principio dell'uomo differenziato[538]. Insignificante è, per lui, l'antitesi fra "Oriente" e "Occidente": sono due aspetti dello stesso male (come avevo già indicato in *Rivolta* quasi trent'anni prima). Una presa di posizione può essere suggerita da motivi crudamente pratici, in quanto l'Oriente comunista comporta la eliminazione perfino fisica di chiunque non si pieghi alla sua legge. Presso la constatazione della crisi del sentimento di patria, della famiglia e di altro ancora, sono tornato a far presente quel che in via

generale e introduttiva avevo indicato al principio del libro: sono essenzialmente forme del mondo borghese, prolungamenti mitici, sentimentali, retorici o romantici di esso ad essere colpiti sempre più dalla dissoluzione. In particolare, mi sono soffermato sul dominio del sesso, per indicare ancora una volta la situazione ambivalente subentrata: che tutti i tabù, le interdizioni e i convenzionalismi vigenti in quel campo siano caduti o stiano per cadere può anche essere un bene. Resta solo da vedere *chi* può usare la nuova libertà, e in che modo può usarla – in opposto a tutto ciò che è corruzione spicciola, primitivismo sessuale e ossessione pandemica del sesso. Ciò che nel nuovo spazio può essere fatto valere, per dei rapporti liberi, intensi ed essenziali, fra uomo e donna, rimanda in parte ad alcune prospettive da me indicate in *Metafisica del sesso*[539]. L'assurdità del procreare apparendo da un punto di vista superiore sempre più evidente, come via maggiormente sicura per assicurare una continuità ho indicato non quella del sangue, ma quella della trasmissione di un sapere e di un orientamento interiore a chi sia qualificato (paternità spirituale). La dissoluzione moderna fa sì che non si possa più contare sul supporto correlativo di un sangue; ogni nuova generazione si sente staccata anarchicamente sempre di più dalla precedente.

L'ultimo capitolo s'intitola "Il problema spirituale" e in esso ho anzitutto ripreso e applicato sul piano particolare del nuovo libro ciò che avevo già esposto nella mia critica al neo-spiritualismo contemporaneo: oggi ci si trova dinanzi a un insieme di tendenze "spiritualistiche" le quali, di massima, non sono il sintomo di un risollevamento, ma uno dei fenomeni che attestano il disfacimento proprio ad un'epoca crepuscolare, facendo in un certo modo da controparte al materialismo di essa[540]. E qui ho dovuto parlare chiaro, anche a costo di disilludere coloro che mi hanno seguìto nelle mie opere trattanti di argomenti esoterici, di yoga e di iniziazione. Quando non si tratta delle divagazioni "neospiritualiste" che spesso sono solo dei pessimi surrogati del semplice bisogno religioso, ma ci si volge verso le autentiche scienze tradizionali, occorre che ci si renda conto che la situazione in cui si trova l'uomo di oggi, e anche il rapido ritrarsi o occultarsi di ogni vero centro capace di trasmettere al singolo influenze veramente transumane, rendono impossibile, o possibile solo eccezionalissimamente, una effettiva realizzazione della "dischiusura iniziatica della coscienza". Ciò vale perfino pel tipo umano al quale mi sono rivolto in *Cavalcare la tigre*, benché egli in via di principio appaia predisposto più di ogni

altro per una tale realizzazione e non possa non considerarla come il centro effettivo di gravitazione, come il *telos* del suo essere più profondo. In generale, ciò che oggi resta possibile è l'imprimere a questo essere un orientamento verso la trascendenza, tale da mantenersi presso ad ogni contingenza (come "il cardine resta fermo anche quando la porta sbatte", o come l'ago calamitato che riprende sempre la sua direzione verso il Nord dopo qualsiasi oscillazione), e lasciare che ciò produca i suoi naturali effetti nella esistenza di ogni giorno, in attesa del momento in cui, rimossa l'ostruzione, qui o in un altro degli stati multipli dell'essere[541], la carica accumulata agisca irresistibilmente. Uno di questi effetti da me indicati riguarda una speciale posizione di fronte alla morte, una *contemplatio mortis* positiva, quella che non fa dare più importanza al restare o no in vita, che lascia, per così dire, la morte già *dietro* di sé: senza che ciò paralizzi. Al contrario, partendo da tale punto deve intervenire una superiore, esaltata, libera forma del vivere, portata da una magica, lucida ebbrezza.

In questo contesto sono stato anche portato ad accennare al diritto sulla propria vita, cioè al problema dell'uccidersi. Ho precisato i presupposti in base ai quali dottrine come quella buddhista, stoica e jainista, hanno riconosciuto un tale diritto, mentre ho indicato l'inconsistenza degli argomenti che dal punto di vista del teismo religioso vengono avanzati contro l'uso di quel diritto. Tuttavia la conclusione dell'esame porta parimenti contro tale uso, benché in via di principio l'uomo interiormente libero (quindi una esigua minoranza) possa sempre rivendicarlo: ciò, essenzialmente, con riferimento alla dottrina tradizionale secondo la quale l'esistenza quaggiù non è un caso, né una irrazionalità, né il dono non richiesto di un Creatore, bensì l'effetto di una scelta trascendentale prenatale fatta da ognuno, sebbene di un significato assai vario. L'adombramento di questa verità dovrebbe già sdrammatizzare tutto ciò che di tragico e di oscuro presenta una esistenza, nel senso del detto orientale che "la vita in terra è un viaggio nelle ore di notte" e, come tale, un mero episodio in un ben più vasto insieme estendentesi prima e dopo di essa. Ma a chi disponga di un ben più alto grado di coscienza – o di (quasi platonico) ricordo – quella verità dovrebbe fornire un ulteriore fondamento nel quale l'insieme degli atteggiamenti via via indicati nel mio libro può essere integrato. Resta lecito affrontare pericoli e rischi nel senso non tanto di *amor fati*, quanto di un procedimento quasi oracolare che, in fondo, è di conoscenza di sé e di quel che si è voluto. Un'applicazione particolare della accennata veduta può però riguardare il

problema esistenziale ultimo del tipo umano da me considerato: “Elevarsi di là da ciò che può essere comprensibile alla luce della sola ragione umana e raggiungere un alto livello interiore e una invulnerabilità altrimenti difficile da conseguire sono forse delle possibilità che, attraverso reazioni adeguate, si offrono proprio nei casi in cui il viaggio nelle ore di notte non lascia scorgere quasi nulla del paesaggio che si attraversa, in cui sembrerebbe essere vera la *Geworfenheit*, l’idea di un assurdo ‘esser gettati’ dentro il mondo e il tempo, oltreché in un clima in cui la stessa esistenza fisica non può non presentare una crescente insicurezza”[542].

Come qualcosa di più di un atto di fede, ho espresso, nel concludere il libro, l’idea che “proprio la realizzazione delle possibilità dianzi accennate – maggiormente coperte e meno concepibili in situazioni diverse e più desiderabili dal punto di vista soltanto umano – sia la ragione ultima e il significato di quella scelta da parte di un ‘essere’ il quale, per tal via, ha voluto misurare sé stesso con una difficile misura: proprio col vivere in un mondo opposto a quello conforme alla sua natura, cioè opposto al mondo della Tradizione”. Prospettive analoghe le avevo parimenti tratteggiate nella conclusione di *Rivolta contro il mondo moderno*, rifacendomi, anche a tale riguardo, ad alcuni insegnamenti di un’antica sapienza.

Il punto di vista realistico che ho creduto di dover assumere in *Cavalcare la tigre* mi ha portato, ultimamente, a qualche scontro polemico con ambienti che ancora nutrono delle illusioni sulle possibilità offerte dai “residui tradizionali” esistenti nel mondo d’oggi. Così in uno scambio di idee con Titus Burckhardt[543], il quale mi aveva fatto rilevare il sussistere di possibilità del genere in aree non-europee, ho dovuto ben chiedergli se egli ammette, o no, che anche queste aree risentiranno delle “leggi cicliche”; nel qual caso non si vede la grande importanza di indicare ambienti o paesi in cui l’involuzione non ha *ancora* raggiunto il grado dell’Occidente attuale. E per l’accenno, dello stesso Burckhardt, a “influenze spirituali la cui azione, se non è sempre visibile, pure sorpassa incommensurabilmente tutto ciò che è nel potere dell’uomo”, influenze di cui sopravviventi centri a carattere “iniziatico” disporrebbero, io ho dovuto dire che, pur essendo lungi dall’escludere l’esistenza di tali eventuali influenze, nei riguardi dei centri che oggi le possedessero ancora, è da chiedersi se essi

hanno ricevuto l’ordine di non usarle e di non ostacolare il processo generale di involuzione. Se no – rilevavo – che si deve pensare ad esempio del Tibet, invaso e profanato dai comunisti cinesi[544]? O dei *kamikaze* giapponesi abbattuti quasi sempre come delle mosche dall’ultrapotente terrorizzata contraerea avversaria ancor prima di potersi avvicinare al nemico e attivare, a loro modo, “il vento degli dèi”[545]? E se nell’Islam non può essere negata la presenza di alcuni centri iniziatici sufi, questa presenza non impedisce per nulla che i paesi arabi si “evolvano” ormai irresistibilmente nel senso modernista, progressista e antitradizionale. Molti altri esempi potrebbero essere addotti. (Questo stesso argomento l’ho ripreso in un capitolo aggiunto alla seconda edizione del mio *L’arco e la clava*, che s’intitolava “I centri iniziatici e la storia”.) Così tutto sembra essere abbandonato a sé stesso, ovvero che il processo generale di “solidificazione” e di desacralizzazione dell’ambiente rende ormai relativi i poteri supposti, dianzi accennati: la realtà dei quali peraltro è difficile a verificare se ci si limita al campo della pura conoscenza, se non si include anche quello dell’azione. L’idea, che il circolo si chiuda, torna ad imporsi.

Cavalcare la tigre, sotto certi aspetti, riflette la mia stessa via; le massime e gli orientamenti in esso indicati sono anche quelli che, in genere, mi sono sforzato di seguire nella mia esistenza. Non per questo essi hanno però un valore di mera testimonianza soggettiva e privata o di una specie di testamento spirituale, in quanto credo che nelle situazioni e nella problematica della mia vita si sono riflessi e forse precisati diversi aspetti tipici dell’esistenza contemporanea.

Con questo libro, si chiude un ciclo, nel senso che in un certo modo io sono tornato alle posizioni di partenza, a quelle verso le quali nella prima gioventù mi aveva spinto un impulso profondo, seppure non sempre cosciente, portandomi a una negazione radicale del mondo e dei valori esistenti, fino al punto-zero proprio al dadaismo, come a quel tempo io l’avevo interpretato e vissuto. Ho già detto che quel conato, che era stato anche il conato verso una liberazione informe, mi aveva sospinto fino al margine di una catastrofe. I decenni che seguirono hanno corrisposto ad una ripresa di controllo, ad un consolidamento e alla graduale conquista di punti saldi sia nel campo della visione generale del mondo, sia in quello dei comportamenti. Dopo aver cercato di far conoscere, con le mie opere (essenzialmente, con quelle scritte nel secondo periodo, dopo

l’intermezzo filosofico-speculativo), le fonti da cui tale fermezza può essere tratta, dopo aver cercato anche, seguendo la seconda delle mie inclinazioni (quella da *kshatriya*), di far valere nel dominio dell’azione e in margine alla stessa politica i principî per una rivolta contro il mondo moderno, quando gli avvenimenti ultimi hanno fatto chiaramente apparire l’assoluta inanità di ogni iniziativa del genere, di ogni sforzo ricostruttivo, insieme al generale, irreversibile carattere di dissoluzione proprio a questa fine di un ciclo, si è ripresentato lo stesso problema del periodo di crisi di dopo la prima guerra mondiale: con la differenza, però, della presenza, per affrontarlo positivamente, di ciò che di inalienabile è stato acquistato attraverso tutte le esperienze successive, vissute in campi così diversi, partendo da una immutata tendenza di base. Così nulla è stato revocato o è andato perduto, per quel che riguarda l’essenziale, ossia non tanto le esperienze, le teorie e i punti di riferimento in sé stessi quanto quel che da essi può ricavare, come formazione interiore, chi li abbia assunti e compresi. A tale stregua, anche col mio ultimo libro ho inteso restare in contatto con chi fin qui mi ha seguìto, mentre con le presenti note ho voluto anche servirgli di guida e prevenire possibili confusioni, facendogli abbracciare lo sviluppo complessivo della mia attività secondo la sua direzione essenziale. Forse, anche se non oggi, un certo significato simbolico, quindi non banalmente personale di essa potrà essere riconosciuto.

Nell’ultimo periodo, a prescindere dal mondo politico ufficiale (in esso fa eccezione, in una certa misura, il partito che si è dato il nome di “Movimento Sociale Italiano”), in alcuni ambienti culturali si sono manifestate tendenze di Destra. Non per ultimo i miei scritti, segnatamente *Gli uomini e le rovine* e il saggio critico sul fascismo, oltre ad articoli varî usciti in riviste, hanno avuto in vista anche tali ambienti ai quali ho cercato di fornire dei punti di riferimento affinché tengano la linea ed abbiano una base dottrinale univoca. Di fatto, è reale il pericolo di sfaldamento e di slittamenti. Vi sono stati singoli e gruppi che coltivano un vago tradizionalismo, insistendo anche ad appoggiarsi ancora al cattolicesimo. La Destra, a tale stregua, corre pericolo di finire in qualcosa di assai poco interessante. Con l’idea di Tradizione sembra verificarsi alcunché di analogo. Nel suo senso particolare e superiore già indicato, per cui tale parola viene scritta con la maiuscola non per semplice enfasi, essa comincia ad attirare l’attenzione. Ma proprio constatando ciò, vi è chi della Tradizione ha messo avanti una concezione svigorita risentente di preoccupazioni moraleggianti e

religiose, concezione che per il suo essere ovviamente meno scomoda e impegnativa può prender più piede, con l'effetto di una deprecabile caduta di livello. È sintomatica la risposta data ad un intervistatore da uno scrittore italiano piuttosto noto. Essendogli stato chiesto se le idee "tradizionali" da me difese ed anche le loro applicazioni politiche avessero esercitato una influenza su lui e su altri della sua generazione, egli rispose affermativamente aggiungendo però di essersene poi allontanato, la situazione essendo – a suo parere – simile a quella di una sana elioterapia: "Se non la si smette ad un dato momento si corre il rischio di scottarsi". È un modo elegantemente abile di confessare che non ci si era sentiti di tenersi sulla linea dell'incondizionato e che si era ripiegato sul tradizionalismo innacquato[546].

Di questo stato di fatto ho trattato, facendo una corrispondente messa a punto, in uno degli ultimi capitoli della seconda edizione di un altro mio libro, *L'arco e la clava*, su cui tornerò. L'occasione mi era stata offerta da un pubblicista godente di una certa notorietà nella stampa italiana, il quale ad una sua raccolta di saggi aveva dato il titolo pretenzioso di *Che cosa è la Tradizione*; nelle poche parti del libro che hanno una qualche attinenza col soggetto, è stata di nuovo una concezione abbastanza sfasata e svigorita della Tradizione ad essere presentata[547].

Il mio libro a cui or ora ho fatto cenno, *L'arco e la clava* (pubblicato da Scheiwiller)[548], è l'ultimo che finora è uscito[549]. È una raccolta di saggi, alcuni già pubblicati separatamente in varie occasioni o costituenti il testo delle mie conferenze, altri nuovi. Il titolo vuole indicare i due principali dominî trattati. Con l'"arco" si raggiungono obiettivi lontani, e con ciò si allude a problemi d'ordine superiore. Con la "clava" si colpiscono ed abbattono oggetti vicini, e qui si tratta di una critica e di una presa di posizione di fronte a fenomeni varî del costume e della società contemporanea[550].

Qui indicherò soltanto che un saggio del primo gruppo è dedicato ad una precisazione sistematica di ciò che è l'iniziazione nel suo senso superiore e autentico[551]. Essa mi è parsa opportuna per una duplice ragione. In primo luogo, per la circostanza deprecabile che se ai nostri giorni si sente ancora parlare di iniziazione, a parte le vestigia svuotate dei riti massonici, ciò è avvenuto in

margine alle diverse sette teosofiste e “neospiritualiste”, in termini tali da ingenerare confusioni e incomprensioni[552]. In secondo luogo, una definizione precisa mi è parsa necessaria perché alcune discipline moderne, a partire dalla storia delle religioni e dall’etnologia, sono risultate essere prive dei punti di riferimento per orientarsi adeguatamente di fronte ad un materiale assai ricco ormai a disposizione, per cui non di rado hanno confuso il tipo dell’iniziato con quello del mistico, dello yoghi, perfino dello stregone dei selvaggi e così via, mentre fra questi tipi esistono, in genere, differenze assai precise. Il mio saggio traccia dunque nette delimitazioni. Un altro saggio, in un dominio contiguo, concerne il mito e prende posizione contro le interpretazioni irrazionalistiche e perfino psicanalitiche (teoria degli “archetipi”) di esso, interpretazioni tali da trascurarne le dimensioni più profonde, metafisiche[553]. Un saggio è poi dedicato al difficile problema di definire i “simboli” che possono veramente distinguere l’Oriente dall’Occidente, il che mi ha anche dato l’occasione di combattere vedute tendenziose avanzate da alcuni autori cattolici, quali il Guardini e il Cuttat, più o meno sulla stessa linea del libro, peraltro già abbastanza discreditato, di H. Massis, *La défense de l’Occident*[554]. Una conferenza da me tenuta a suo tempo in Germania costituisce un ulteriore capitolo; si tratta delle relazioni fra germanicità e romanità, e viene anche toccato il “mistero iperboreo”, il tema della “Luce del Nord”[555]. E così via.

Sotto il segno della “clava” stanno degli scritti aventi attinenza con tendenze contemporanee e che possono presentare anche un interesse generale. L’uno, “Libertà del sesso e libertà dal sesso”, riguarda la cosidetta “rivoluzione sessuale” e contiene una critica delle idee dei principali banditori di essa, a partire da Wilhelm Reich[556]. Fra l’altro, ho messo in rilievo il fatto curioso che la controparte di questa battaglia per una sessualità che dovrebbe essere libera da ogni vincolo e da ogni inibizione è una concezione primitivistica che del sesso sembra ignorare le dimensioni più profonde e più interessanti. D’altra parte, ciò è naturale, dato il carattere “democratico” della bandita “rivoluzione sessuale”, carattere che non può non ridurre lo stesso sesso ad un articolo corrente di consumo per chiunque. Sotto quali condizioni la libertà *del* sesso potrebbe perfino divenire, in dati individui, il mezzo per realizzare una libertà *dal* sesso (avere una libertà rispetto al sesso), ciò viene del tutto ignorato. Il Reich ha avuto il senso di quella dimensione del sesso per via della quale esso ha il carattere di una forza primordiale e superindividuale, ma a parte il suo essere

incapace di una considerazione metafisica, in fondo egli scherza perfino col fuoco con la sua teoria dell'"orgasmo integrale" come piena apertura ad essa, perché non sa nulla dell'*altro* termine, dell'*altra* potenza, di quella che il tantrismo ha riferito al principio Shiva, controparte dominatrice della Shakti[557].

Infine, accennerò all'ultimo saggio del libro in quistione, che si intitola "La gioventù, i *beats* e gli anarchici di destra"[558]. Sulla corrispondente problematica mi ero già ripetutamente soffermato. Di fatto, quei giovani che nel 1948, al mio ritorno in Italia, erano stati per me una lieta sorpresa per il loro orientamento di Destra, con l'andare degli anni in parte si sono sbandati. Coloro che avevano qualche qualità da scrittore l'hanno commercializzata facendo i giornalisti e simili, ed anche quando il loro orientamento più intimo non è mutato, esso spesso si è sfaldato (rimando anche a quanto ho detto dianzi circa i ripiegamenti su un tradizionalismo addomesticato). L'unico gruppo che dottrinalmente ha tenuto fermo senza scendere in compromessi è quello che si è chiamato dell'"Ordine Nuovo"[559]. Ma c'è un altro lato: anche in coloro che hanno continuato a tenere le linee può rilevarsi poco di ciò che aveva caratterizzato la gioventù antiborghese dei miei tempi antichi. Questa, se mai, ha trovato la sua continuazione, sia pure distorta, nella cosidetta "gioventù bruciata" anarcoide della linea chiamata "contestataria", *beat* e *hippy*. La "rivoluzionarietà" degli altri è ristretta, in genere, al campo ideologico-politico, con la lotta contro il sistema democratico e il marxismo. Non pochi di costoro sono anche pronti a impegnarsi attivamente e rischiosamente. Tuttavia nella loro vita pratica questi elementi presentano poco di "rivoluzionario"; essi restano "borghesi" quanto la gran parte degli altri, specie per tutto quel che riguarda matrimonio, sesso, prole e famiglia.

È per via di ciò che nel saggio in quistione mi sono occupato del movimento *beat* (di quello della prima ora, da distinguere dalle forme squallide proliferate più di recente)[560]. Ne ho considerato i problemi e i limiti, dopo di che ho cercato di indicare in che modo i giovani che sentono analoghe esigenze e insofferenze possono oggi evitare vie pericolose o senza uscita ed assicurarsi una salda base per legittimare le loro negazioni, ma soprattutto per "essere", per crearsi un vero centro. Da qui, il concetto dell'"anarchico di destra", il quale si differenzia dagli altri perché non nega per negare ma perché ha il senso di valori per nulla

incorporati nell’ordine esistente, perché respinge il mondo borghese, perché aspira ad una superiore libertà, non disgiunta da una disciplina rigorosa (“puoi permetterti solo ciò a cui hai anche il potere di dire di no”; “se il cardine è saldo, la porta può anche sbattere”)[561].

*

Essendo giunto il momento di concludere, in uno sguardo retrospettivo credo di aver fatto, nei limiti delle mie possibilità, quel che “dovevo fare”. Non ho difficoltà a riconoscere che questa espressione riguarda anzitutto un fatto soggettivo, ossia la sensazione, da me ripetutamente avuta e già riferita, di assolvere ad un còmpito da me accettato appunto come tale, perché solo in parte corrispondente a quel che in altre situazioni – in una civiltà di diverso tipo – avrei probabilmente e più congenialmente fatto e che difficilmente sarebbe stato il fare “lo scrittore”: anche se con una tale attività io non mi sono per nulla identificato e l’ho considerata solo come mezzo a fine. Peraltro, l’accennata situazione ha fatto sì che le preoccupazioni di un “successo” o meno per me abbiano avuto ben poco peso dal punto di vista personale: la mia preoccupazione, se mai, sarebbe stata, o sarebbe, d’ordine oggettivo, in relazione alla maggiore efficienza che forse si sarebbe resa possibile qualora, in ordine ai fini perseguiti, nei varî periodi mi fosse stato dato di raccogliere e meglio disciplinare le mie possibilità.

Non si tratta del solo dominio più esteriore, nel quale si vedono confermate rigorosamente di giorno in giorno le previsioni ricavabili dalla interpretazione tradizionale generale della storia occidentale[562]. Se il punto di vista di tale interpretazione storica non assicurasse una impassibilità spinoziana, oggi non potrebbero non insorgere dei sentimenti violenti di fronte a tutto ciò mediante cui l’Occidente si è preparato e sta preparandosi la propria rovina, con una

ottusità da bestiame bovino la quale, ove non si avesse in vista la rigorosa concatenazione immanente delle azioni e delle reazioni, farebbe pensare al detto che il dio acceca coloro che vuol perdere. Nei particolari riguardi della Italia attuale, lo spettacolo generale è suscitatore solo di pena e di disgusto.

Ma a parte il dominio politico-sociale, nello stesso campo principale della mia attività oggi non vi è nulla che inciti a nuove iniziative. Non mi riferisco, naturalmente, alla cultura generale ufficiale. In Italia oggi essa sta più che mai nel segno di quella che, ad usare una espressione già utilizzata, può chiamarsi la “stupidità intelligente”[563] – e ciò ancora nel migliore dei casi, ossia quando non si tratta piuttosto di una *intellighentzia* più o meno politicizzata nel senso delle dominanti ideologie democratiche o di sinistra, col corrispondente regime delle cricche nelle grandi case editrici e nei principali giornali. Di risuonanze, i miei libri forse ne hanno avute di più all’estero, ed ho già indicato quelle mie opere che sono state tradotte in lingue straniere, soprattutto in francese[564]. In Italia, deve pur esistere un mio pubblico personale attento e fedele, dato che, tranne i più recenti, tutti i miei libri o sono esauriti, o sono in seconde e terze edizioni: ma è un pubblico che quasi direi misterioso. A parte l’adesione di appartenenti a nuove generazioni, attirati soprattutto dalle basi che le dottrine tradizionali offrono per un orientamento di Destra, sono quasi inesistenti le persone qualificate giunte a maturità che nel campo degli studi, partendo dalle posizioni da me difese o da me fatte conoscere, siano andate più avanti con sviluppi personali seri, metodici e meditati, tanto da dar luogo ad una particolare corrente o scuola[565], come in parte ne è stato il caso in Francia in séguito all’attività di René Guénon (seppure con un buon margine di “scolasticismo guénoniano”, con l’angoscia di allontanarsi come che sia dalle idee del Maestro). Circa la netta distanza che separa la mia linea da quella di un certo velleitarismo di cultura di Destra, che oggi ha più di una manifestazione, ho già detto – ed è anche significativo l’ostracismo che alcuni dei corrispondenti ambienti dimostrano nei miei riguardi[566]. Sulla Germania che, sotto vari riguardi, aveva già offerto un suolo più fecondo, non vi è quasi più da contare: al crollo militare ha fatto séguito, in tale nazione, uno sfaldamento interiore, intellettuale e spirituale, una insofferenza quasi nevrotica per ogni interesse o idea superiore. Alcune eccezioni non impediscono che dovunque “il deserto cresca”[567].

In Italia fuor dal campo pubblicistico o in margine alla politica, ho saputo di piccoli gruppi inspirantisi alle idee che io ho fatto conoscere. Fra l’altro, si è formato a Genova un “Centro di Studi Evoliani” e una iniziativa analoga è stata presa in Francia[568]. Finora in questo campo non sembra però essersi delineato nulla che abbia un carattere di rilievo e che rappresenti un saldo inizio. Ma devo dire che i contatti che io mantengo si riducono all’essenziale, e le mie possibilità di informazione diretta sono limitate. D’altra parte, si sono verificati anche casi di curiosi processi regressivi in persone che si sarebbe pensato fossero immunizzate da certi franamenti grazie a tutto ciò che di un superiore sapere era venuto a loro conoscenza, o anche soltanto alla loro preparazione culturale.

Comunque, per chi voglia o possa riprenderlo e svilupparlo, penso di aver proposto e indicato già le cose più essenziali in dominî molteplici; specializzarmi in ricerche particolari nell’uno o nell’altro di essi, mi sembra cosa priva di una ragione profonda: potrò anche farlo, ma solo perché non vi è nulla di meglio, a meno di smettere del tutto[569]. Così per ora mi è venuto in mente di scrivere le presenti note, col duplice fine indicato al principio: anzitutto per fornire una specie di guida attraverso le mie opere, poi anche come approntamento di un materiale forse non inutile nel caso, problematico, che in un domani la mia attività venisse considerata nel suo insieme, per accettare quel che in essa eventualmente non si riduce ad una irrilevante contingenza[570].

Roma, gennaio 1972

Bibliografia

Su Pitagora:

Vincenzo Capparelli, *Il messaggio di Pitagora*, Edizioni Mediterranee, Roma 1990.

Julius Evola, *La misteriosa leggenda della morte di Pitagora*, in *Roma*, 25 novembre 1958.

Arturo Reghini, *Dei Numeri pitagorici*, Ignis, Ancona 1991.

Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Vita e pensiero, Milano 2007.

Su Evola e Jünger:

AA.VV., *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, a cura di Luisa Bonesio, Herrenhaus, Milano 2002.

– *Ernst Jünger: l'Europa cioè il coraggio,* Società Editrice Barbarossa, Milano 2003.

Hans Blumenberg, *L'uomo della luna. Su Ernst Jünger*, Mimesis, Milano 2012.

Luisa Bonesio, Caterina Resta, *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei titani*, Mimesis, Milano 2000.

Alain de Benoist, *L'operaio tra dèi e titani. Ernst Jünger "sismografo" nell'era della tecnica*, Asefi/Terziaria, Milano 2000.

Marino Freschi, *Il messaggio jüngeriano*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008.

Ernst Jünger, *L'Operaio. Dominio e forma*, Guanda, Parma 1999.

– *Scritti politici e di guerra. 1919-1933*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2004.

– *Sulle scogliere di marmo*, Guanda, Parma 2007.

– *Nelle tempeste d'acciaio*, Guanda, Parma 2007.

Quirino Principe, *Der Arbeiter di Ernst Jünger nell'interpretazione di Julius Evola*, in AA.VV., *Julius Evola. Un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Sui teologi della morte di Dio:

Thomas J.J. Altizer, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, Ubaldini, Roma 1969.

Julius Evola, *I teologi della "morte di Dio"*, in *Il Conciliatore*, giugno 1969.

Battista Mondin, *I teologi della morte di Dio*, Borla, Roma 2000.

Sulle correnti della filosofia contemporanea:

Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1958.

Karl Jaspers, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969.

Gabriel Marcel, *Giornale metafisico*, Edizioni Abate, Roma 1996.

Rudiger Safronski, *Heidegger e il suo tempo*, Tea, Milano 2008.

Carlo Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2004-2005 (6 voll.).

Sulle droghe:

Carlos Castaneda, *Gli insegnamenti di Don Juan*, Rizzoli, Milano 2013.

Julius Evola, *Chimica batte Freud*, in *Roma*, 3 aprile 1951.

– *Il mescal*, in *Roma*, 3 novembre 1959.

Aldous Huxley, *Le porte della percezione. Paradiso e inferno*, Mondadori, Milano 2002.

Ernst Jünger, *Avvicinamenti. Droghe ed ebbrezza*, Guanda, Parma 2006.

Sulla "contestazione":

Giano Accame, *Evola e la contestazione: da* Totalità *al* Borghese, in *Studi Evoliani 2008*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2009.

Gianfranco de Turris, *La Dittatura Occulta e altri interventi culturali nell'epoca della "contestazione"*, Sveva, Andria 1997.

– *I non-conformisti degli anni Settanta. La cultura di destra di fronte alla "contestazione"*, Ares, Milano 2003.

Marco Iacona, *1968. Le origini della contestazione globale,* Solfanelli, Chieti 2008.

Mark Kurlansky, *1968. L'anno che ha fatto saltare il mondo*, Mondadori, Milano 2005.

Marcello Veneziani, *Quattro passi nel Sessantotto*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

– *Rovesciare il '68. Pensieri contromano su quarant'anni di conformismo di massa*, Mondadori, Milano 2008.

Sulle tematiche di *Cavalcare la tigre* e su Evola critico della modernità: AA.VV., *Tradizione e/o nichilismo? Letture e ri-letture di Cavalcare la tigre,* Barbarossa, Saluzzo 1988.

AA.VV., *Cinquant'anni di Cavalcare la tigre. 1961-2011*, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2013.

Theodor W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 2002.

Luisa Bonesio, *Evola e la critica della modernità*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001.

Pietrangelo Buttafuoco, *Sellare la tigre!*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Alessio del Giglio, *Ammaestrare la tigre*, in *Studi Evoliani 2010*, a cura di Gian Gramco Lami, Gianfranco

de Turris, Damiano Gianandrea, Giovanni Sessa, Fondazione J. Evola-Arktos, Roma-Carmagnola 2013.

Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997.

Julius Evola, *Apolitia. Scritti sugli “orientamenti esistenziali” 1934-1973*, a cura di Riccardo Paradisi, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2004.

Francesco Saverio Festa, *Antimodernità e mistero*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione*, cit.

Alberto Lombardo, *Evola, gli evoliani e gli antievoliani. Tra tradizione e radicalismo, politica e apolitìa*, Nuove Idee, Roma 2006.

Giacomo Marramao, *L’Occidente dopo il tramonto*, in *Studi Evoliani 1999*, cit.

Riccardo Paradisi, *Metafisica dell’azione*, in AA.VV., *Julius Evola. Mito, azione, civiltà*, a cura di Riccardo Paradisi, Il Cerchio, Rimini 1996.

Sulla morte di Julius Evola:

Anonimo, *È morto il filosofo Julius Evola*, ne *Il Secolo d’Italia*, 12 giugno 1974.

Carlo Bo, *La morte di Giulio Evola, profeta degli ultrà di destra*, in *Corriere della Sera*, 12 giugno 1974.

Costanzo Costantini, *È morto Evola, l’ideologo dell’ultra destra*, in *Il Messaggero*, 12 giugno 1974.

– *Delirio nero*, in *Il Messaggero*, 13 giugno 1974.

Fausto Gianfranceschi, *L’ultimo tradizionalista*, in *Il Tempo*, 13 giugno 1974.

Gianfranco de Turris, *La scomparsa di Julius Evola, il teorico dell'"uomo differenziato"*, in *Il Giornale d'Italia*, 13-14 giugno 1974.

Armando Plebe, *Evola senza retorica*, in *Lo Specchio*, 17 giugno 1974.

Il significato di Julius Evola, inserto de *Il Conciliatore*, giugno 1974.

Gianfranco de Turris, *Il maestro che non voleva discepoli*, in *L'Italiano*, luglio 1974.

Omaggio a Evola, inserto speciale de *La Destra*, luglio 1974.

Civiltà. Rivista di dottrina politica e di cultura, numero speciale dedicato a J. Evola, n. 8-9, settembre-dicembre 1974.

Ricordo di Julius Evola, inserto speciale de *L'Alternativa*, ottobre 1974.

DOCUMENTI

Lettera a Ernst Jünger (1953), di Julius Evola

Inutilmente, come si vede da questa lettera, Evola aveva cercato di ottenere dallo scrittore tedesco i diritti de L'Operaio*, che poi sarebbe stato tradotto in italiano soltanto negli anni Settanta, per cui ripiegò su una parafrasi commentata, che uscì nel 1960. Stranamente, secondo i gestori dell'Archivio*

Jünger a Marbach, questa sarebbe l'unica lettera del filosofo là conservata.

Roma, 17 novembre 1953

Stimato Signore,

Il mio nome dovrebbe esserLe noto, perché per il tramite del dr. Mohler[571] ho ricevuto un esemplare di *Heliopolis* con dedica e anche perché nel *Reich* noi abbiamo avuto molte conoscenze in comune – p. es. il prof. C. Schmitt[572] e il barone Von Gleichen.

Da tempo seguo la Sua attività con particolare interesse e ho avuto spesso l'occasione di fare riferimento alle Sue opere. Tra queste, mi sono propriamente vicine quelle del primo periodo, diciamo fino alle *Scogliere di marmo*. Ed è a tale proposito che mi permetto di rivolgermi a Lei. Spero di poter far fare una traduzione italiana di *Der Arbeiter*. Data l'analogia del primo dopoguerra con il secondo, la problematica prospettata in quel libro è a mio avviso nuovamente attuale; d'altronde le soluzioni che nel frattempo si era sperato di trovare nel *Reich* e in Italia erano per lo più soltanto soluzioni fittizie, surrogati e manifestazioni effimere. Inoltre spero che il libro possa ancor oggi esercitare un effetto "di risveglio".

Ora abbiamo da lottare con un ostacolo, perché io non posseggo il libro suddetto ed è molto difficile da reperire. Il dr. Mohler mi ha addirittura scritto che anche presso di Lei ne è disponibile soltanto un esemplare di archivio. Forse però Le

sarà possibile trovare qualcuno, nell’ambito delle Sue conoscenze, che possa o vendere il libro o semplicemente prestarlo per il periodo dell’analisi e della relativa traduzione, sotto formale e personale assicurazione della restituzione di esso. Inoltre: a chi ci si dovrebbe rivolgere per i diritti della traduzione? La prego di scusare questo approccio: mi ci sono trovato costretto a causa del continuo rinvio della circostanza in cui avrei avuto l’onore di prender contatto con Lei personalmente.

Con particolare considerazione,

Suo devoto

J. Evola

(traduzione di Marino Freschi)

[Julius Evola, *L'"Operaio" nel pensiero di Ernst Jünger*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998, pp. 29-30]

Psicanalisi della "contestazione" (1970), di Julius Evola

Uno dei segni dello sfaldamento della cultura attuale è l'attenzione che si concede al cosiddetto movimento contestatario, in genere, e nella sua forma particolare di "movimento giovanile". Non che tale movimento non abbia la sua importanza, al contrario: ma esso l'ha soltanto fattualmente, come un indice dei tempi, ed è unicamente in questi termini che esso dovrebbe venire considerato.

Una reazione violenta contro gli aspetti negativi del mondo attuale è il "visus" delle correnti in questione; però è ancor più caratteristico che in esse si tratta di manifestazioni istintive disordinate e anarcoidi, che in nessun modo si legittimano con l'indicazione di ciò in nome di cui si nega e si contesta. Quand'anche non sia evidente la soggiacenza ad influenze marxiste o comuniste, il fondo "esistenziale" di questa gioventù contestataria è assai sospetto. Un noto corifeo di essa, Cohn-Bendit, ebbe a dire che ciò per cui si combatte sarebbe un "uomo nuovo"; però ci si è dimenticati di dire quale esso sia, e se per caso per questo "uomo nuovo" dovesse servire da modello l'immensa maggioranza dei contestatori attuali nella loro individualità, nel loro comportamento e nelle loro scelte elettive, vi sarebbe solo da dire: grazie, ne facciamo a meno.

Data la carenza di una vera controparte positiva e la predominanza di un fondo irrazionale, non è malevolo dire che il movimento contestatore, più che di una analisi culturale meriterebbe uno studio a carattere esistenziale-psicanalitico. È ciò che ci sembrava si fosse proposto un volumetto recentemente uscito (ed. RAI) dal titolo *Psicodinamica della contestazione*, in quanto l'autore, M. Moreno, è uno studioso appunto nell'anzidetto campo delle ricerche psicologiche moderne. Ma leggendolo appare quanto simili ricerche siano, in fondo, sprovviste dei princìpi necessari per giungere a un qualche risultato serio e plausibile.

Quando in questo studio del Moreno come caratteristiche del contestatorismo contemporaneo si indica anzitutto l'antiautoritarismo, conseguentemente la difesa dell'istintività contro ogni forma di "repressione" (specie nel campo sessuale), poi l'orientamento anarchico, non si va oltre gli aspetti più ovvi e appariscenti, non si tocca ancora il dominio degli impulsi profondi e inconsci di cui si occupa la psicanalisi. Si entra in questo dominio soltanto in quanto, dopo aver definito "patriarcale" (con riferimento al corrispondente esercizio di una autorità) il tipo del sistema che si contesta, si fa entrare in giuoco il famoso complesso edipico. Per la psicanalisi freudiana vale notoriamente come un dogma che nei termini di un torbido remoto retaggio ancestrale, rivivificato da certe presunte esperienze infantili, ognuno di noi sarebbe affetto da tale complesso; il quale comporta una rivolta contro il padre fino alla volontà di sopprimerlo. La prorompenza collettiva di un tale complesso latente sarebbe una

delle radici sotterranee della contestazione attuale.

Il che persuade poco. Anzitutto bisognerebbe dimostrare che il “sistema” attuale è improntato dall’ideale del “padre” e della sua autorità. Ora, di ciò poteva, al massimo, essere il caso, in parte, per l’Europa fino alla prima guerra mondiale. Ma nel mondo attuale imperano democrazia, socialismo, egualitarismo, socialitarismo, ecc.: tutte forme che hanno il segno opposto, perché è giusto quel che qualcuno ha affermato, ossia che tutte queste forme politico-sociali hanno un carattere “feminile” e “materno”. Segno maschile e “paterno” lo ha invece l’ideale di quello Stato monarchico, aristocratico e gerarchico di cui oggi è difficile trovare ancora qualche traccia. Ma per una confutazione e, insieme, per una chiarificazione della tesi edipica, anzitutto ci si può rifare proprio alla teoria psicanalitica perché essa riconosce l’“ambivalenza” del complesso edipico, ossia: chi soggiace ad esso non odia soltanto il padre, ma anche lo ammira e l’invidia; vuole eliminarlo soltanto per prenderne il posto e goderne i privilegi.

Ebbene, il sottofondo della “contestazione” è rilevato dal fatto che in essa questo aspetto manca. Il “padre” non è per nulla ammirato e “invidiato”. Non se ne vuole prendere il posto. Ogni forma di autorità fa vedere rosso la nuova generazione. Viene così in evidenza l’altra, accennata caratteristica, l’aspetto puramente istericamente anarchico, a cui qui in fondo tutto il resto fa da pretesto.

Il che attesta, dal punto di vista umano generale, un fenomeno regressivo. Bisognerebbe avere una buona volta idee chiare intorno alla tanto deprecata “repressione”. Platone ebbe a dire che coloro che non dispongono di un principio sovrano in sé è bene che lo abbiano almeno fuori di sé. Così ogni ordinamento normale comporta certe limitazioni le quali sono intese meno a legare che non a sorreggere chi non è capace di darsi da sé una legge, una forma, una disciplina. Naturalmente, un sistema può entrare in crisi e sclerotizzarsi; allora quelle limitazioni possono rivestire l’aspetto ottuso semplicemente “repressivo”, nel tentativo di contenere ancora in una certa misura il disordine e la dissoluzione. Ma per passare alla “contestazione”, in tal caso bisognerebbe legittimarsi, mostrare cioè che non si tratta di una pura insofferenza per qualsiasi disciplina interiore, bensì dell’impulso verso una vita più autentica. Ma oggi si è lungi dal poter constatare qualcosa di simile.

Da constatare è invece l'identificarsi degli individui alla parte istintiva, irrazionale e informe dell'essere umano (al suo "sottosuolo"), parte che in ogni tipo umano superiore non è "repressa" ottusamente, ma tenuta a una certa distanza e in freno. Le connessioni del contestatorismo con la cosiddetta rivoluzione sessuale negli aspetti più spuri e promiscui di essa, la combutta con "capelloni", drogati e simili, sono significativi, come è significativo lo spettacolo offerto dai molti settori nei quali al "sistema" repressivo sta subentrando sempre più quello "permissivo".

Che uso si fa di questo nuovo spazio, di questa nuova libertà? I sintomi, qui, si moltiplicano, a mostrare che tutta la "rivolta" è condizionata dal basso; è l'opposto di quella rivolta, in fondo aristocratica, che ancora poteva caratterizzare alcuni individualisti della precedente generazione, a partire da Nietzsche, dal miglior Nietzsche. E proprio alcune frasi di Nietzsche (autore che non si trova mai citato dai contestatori di oggi, infatuati al massimo di Marcuse e compagni, perché sentono di istinto la diversa natura, il carattere aristocratico, della sua ben più vasta rivolta) qui vale citare. Dice Zarathustra: "*Ti dici libero? Voglio conoscere i pensieri che in te predominano. Non mi importa sapere se tu sei sfuggito ad un giogo: sei tu uno di quelli che avevano diritto di sottrarsi al giogo? Molti sono coloro che gettarono via il loro ultimo valore nel punto in cui cessarono di servire. Libero da che cosa? Che importa questo, a Zarathustra? Il tuo occhio deve annunciare, sereno:* libero per fare che cosa?".

E Zarathustra avverte che esser soli senza legge alcuna sopra di sé, con la propria informe libertà, potrà significare una condanna e una catastrofe.

Così, a voler fissare il luogo della forza motrice e della "psicodinamica" del movimento contestatario, esso appare situato proprio in quella zona oscura, in fondo sub-personale e sub-intellettuale, elementare, dell'essere umano sulla quale la psicanalisi ha concentrato l'attenzione; si tratta di emergenze regressive ed esplosive di questi strati, parallele alle incrinature molteplici di un mondo in crisi. Riconoscere gli aspetti contestabili e deprecabili di questo mondo a tale riguardo non cambia nulla. Quando un moto rivoluzionario manca di valori

autenticamente restauratori e non è portato da un tipo umano esponente di una superiore legittimità, l'unica cosa da attendersi è il passaggio ad uno stadio ancora più critico e distruttivo che non quello da cui si sono prese le mosse.

Le presenti note avendo preso lo spunto dal volumetto del Moreno, per finire noteremo che questo docente di psichiatria, dopo aver indicato l'interpretazione edipica puramente freudiana del sottofondo inconscio della contestazione, in parte la critica e la respinge e ritiene che si debba piuttosto far ricorso ad una teoria di C.G. Jung. Come si sa, lo Jung ha una concezione un po' diversa da quella del Freud. Egli ha ripreso da Platone il concetto di "archetipo" e dal piano metafisico lo ha trasposto in quello del cosiddetto "inconscio collettivo". Nell'inconscio collettivo vivrebbero sempre in forma latente, nel profondo degli individui, certe strutture tipiche dinamiche, appunto gli "archetipi", suscettibili di riemergere in certe condizioni critiche individuali o collettive, trasportando le persone. Di questi archetipi ve ne sarebbero diversi, legati anche a certe "figure" simboliche. Uno di essi sarebbe il *puer aeternus*, incarnante l'aspetto preconsciente e nativo dell'anima collettiva che, come il fanciullo, è "l'avvenire in potenza", quindi anche principio di rinnovamento, ricupero in naturalezza vitale di tutto ciò che un individuo o una cultura ha respinto o represso.

Ebbene, alla luce della psicanalisi, secondo il Moreno, il movimento contestatario attesterebbe l'affioramento travolgente di questo archetipo, del *puer aeternus*, nella nuova generazione, la quale non si riconosce più nei simboli scaduti e imposti dal "sistema". Così, tutto sommato, la sua conclusione è un giudizio positivo.

Per seguire il Moreno in questa costruzione stiracchiata dovremmo cominciare col prendere sul serio la "mitologia" dello Jung, che invece noi respingiamo non meno di quella del Freud, per ragioni fondate che altrove abbiamo avuto occasione di esporre. Questa fisima del *puer aeternus*, in fondo, ci sembra stare poi su una linea non troppo diversa da quella della feticizzazione della gioventù, del "giovanismo", altro fenomeno regressivo contemporaneo: il giovane, voce dell'avvenire, portatore di valori nuovi e autentici, al quale si dovrebbe lasciar libera ogni via e dal quale si dovrebbe imparare, invece di educarlo e di formarlo. Una feticizzazione perfino del bambino, peraltro, aveva già preso le

mosse, presso ad anticipazioni antiautoritarie, con la pedagogia della Montessori e di altri pedagogisti, ed è stata sviluppata con la scoperta del bambino quale "creatore", "artista", ecc. Con lo Jung, il *puer* è passato al rango di un archetipo e, come si è visto dalla interpretazione del Moreno, in un archetipo rivouzionario positivo. L'immagine in fondo simpatica che il Freud aveva tracciato dell'infante, presentandolo invece come un "perverso polimorfo", è stata dunque capovolta. Per conto nostro, noi possiamo accettare il *puer aeternus* in atto nel subconscio dei contestatori (secondo la visuale del Moreno), ma soltanto prendendo il bambino come bambino, demitizzato, quindi per un riferimento ad un primitivismo o infantilismo assai fastidioso. E questo *puer aeternus* o no, pertanto, sarebbe bene mandarlo a letto, per virulento e prepotente che sia; qualora non si vivesse in un modo rinunciatario.

Julius Evola

[*Il Conciliatore*, aprile 1970, pp. 106-107]

Le ultime ore del filosofo (1998), di Mario Coen Belinfanti

Mario Coen Belinfanti (classe 1925) conobbe Julius Evola, secondo una trafila consueta per i reduci della RSI e per i giovani missini, prima sui libri e poi di persona, andandolo a trovare tramite Armando Degni. La frequentazione durò dagli anni Cinquanta sino alla fine della vita del filosofo. In seguito l'autore ha fatto parte del comitato direttivo della Fondazione J. Evola. Questi suoi precisi ricordi, messi per iscritto alla fine degli anni Novanta, proprio in vista della pubblicazione di questo libro, ci descrivono la morte di uno stoico dei nostri tempi e sono presenti anche nel DVD a lui dedicato e realizzato da Maurizio Murelli, Julius Evola dalla trincea a dada, Edizioni Barbarossa, Milano 2006.

Doveva essere il marzo-aprile 1974 quando Julius Evola, a causa di uno scompenso cardiaco acuto, ebbe un collasso e perse i sensi. Il suo medico curante, il dottor Placido Procesi, lo fece ricoverare d'urgenza all'Ospedale San Camillo, ma quando il Professore riprese conoscenza protestò violentemente per questa decisione. Si provvide quindi a farlo trasportare in una clinica privata, Villa Betania sull'Aurelia Antica.

Una mattina potei andarlo a trovare. Era in una camera da solo coperto da un lenzuolo (faceva caldo). Quando mi vide si rallegrò, ma mi chiese subito una cosa impossibile da realizzare. “Mi faccia tornare a casa, subito”. A questo punto capisco di averlo ingannato. Mi inventai un improbabile sciopero delle ambulanze. Il suo commento fu: “E questo sarebbe il mondo tecnologico!”.

Qualche giorno dopo fu comunque riportato a casa in Corso Vittorio Emanuele 197, e lo trovai quindi più sollevato ma in preda ad una evidente prostrazione fisica.

Andai a visitarlo più volte senza riscontrare alcun miglioramento. Mi era grato per l’interessamento che avevo per lui, ma non mi chiese mai nulla di particolare.

Una domenica mattina, era il 9 giugno, con mia moglie ancora una volta salii al quarto piano e vi trovai la signora Antonietta Fiumara, che come sempre si prodigava nella sua assistenza, e la governante verso la quale più volte mi aveva manifestato completa sfiducia.

Lo stato di prostrazione era arrivato al punto tale da impedirgli di parlare. Non aveva più voce.

Ad un certo punto la governante si accostò al letto con una tazza di tè.

La rifiutò con le poche forze che gli erano rimaste facendo intendere che da lei in specie non avrebbe accettato nulla.

Mi avvicinai quindi a cercare di convincerlo. Mi guardava con un’espressione che definirei ironica.

Alla fine sorbì una mezza tazza di tè e gli ritornò la voce.

A questo punto ci chiese una cosa che ci parve subito come difficile da realizzare. “Vestitemi e portatemi alla scrivania”.

Non so come ma ci riuscimmo e sostenuto lo portammo alla scrivania. La finestra della sua camera era aperta e dalla medesima si scorge il Fontanone del Gianicolo.

In piedi, appoggiato al tavolo e sostenuto da me, restò qualche momento fissando il Gianicolo, poi mi chiese di essere nuovamente adagiato sul letto.

Confesso che tutta questa manovra ci restò incomprensibile.

Mia moglie ed io dovevamo lasciarlo e ai saluti aggiunsi la preghiera di non rifiutare il cibo. Dissi: “Professore non si abbandoni così. Abbiamo ancora bisogno di lei”.

Non dimenticherò mai il suo sorriso disarmante al quale aggiunse come commiato questa frase: “Non si preoccupi. Avremo ancora occasione di vederci e continueremo insieme le conversazioni sui temi che tanto ci interessano...”.

Non compresi che quello era un “addio” ed era un appuntamento nel “futuro”.

Due giorni dopo ero andato con mia moglie a trovare Alessio Borracino a cui era nato il primo figlio, quando ci giunse la notizia della morte di Julius Evola.

Aveva chiesto di ripetere l’operazione alla quale avevo contribuito due giorni prima.

Essere portato “in piedi” davanti alla finestra di fronte al Gianicolo e lì la sua

forte fibra aveva ceduto.

Sono certo che così intenzionato si fosse lasciato morire.

La storia dei suoi cosiddetti funerali è stata già scritta in modo non del tutto veritiero.

Ma questa è un’altra storia[573].

Mario Coen Belinfanti

La notizia della morte e il necrologio (1974)

Julius Evola si spense l'11 giugno 1974, intorno alle ore 15. La notizia della sua morte venne diffusa dall'agenzia stampa Ansa *lo stesso giorno, alle 20.30. Questo il testo del comunicato, il giorno successivo riportato, anonimo, da una serie di quotidiani, come* Il Giorno, Avvenire *e* Corriere d'Informazione.

È morto, a 76 anni, lo scrittore Giulio Evola.

Roma, 11 giugno. Lo scrittore Giulio Evola è morto oggi pomeriggio a Roma. Aveva 76 anni.

Rimasto paralizzato agli arti inferiori nel 1945 a Vienna durante un bombardamento, Evola trascorreva in questi ultimi anni molte ore nel suo studio, fra i quadri "dada" da lui stesso dipinti nel 1921 e traducendo dal tedesco e dal francese. Sostenitore dell'ideale di superuomo, ha influenzato con le sue idee i giovani dell'estrema destra extraparlamentare, i quali lo consideravano il loro "maestro" e "padre spirituale".

Ansa

Il presente necrologio, firmato da Vanni Scheiwiller e suo fratello Silvano, venne spedito alla redazione del Corriere della Sera *il 12 giugno e apparve sulle colonne del quotidiano il giorno successivo.*

Silvano e Vanni Scheiwiller ricordano l’amico e scrittore J. Evola.

Frainteso da amici e nemici, lottò da solo contro il mondo moderno.

[*Corriere della Sera*, 13 giugno 1974]

Bibliografia di Julius Evola, a cura di Alessio de Giglio

---

1. Opere di Julius Evola

Arte Astratta, posizione teorica, 10 poemi, 4 composizioni, stampata per la “Collection Dada” di Zurigo da P. Maglione e G. Strini, Roma 1920; II ed.: Fondazione Julius Evola, Roma s.d. (1977); ristampa anastatica della I ed.: Fondazione Julius Evola, Roma1992.

La parole obscure du paysage intérieur, poème à 4 voix, “Collection Dada”, Zurigo 1920 (edizione di 99 copie numerate e firmate); II ed. con in appendice il saggio *Sul significato dell’arte modernissima*: Scheiwiller, Milano 1963 (edizione di 500 copie numerate più 50 copie fuori commercio in occasione della mostra personale di J. Evola alla Galleria “La Medusa” di Roma il 23 novembre 1963); III ed.: Il Falco, Milano 1981; ristampa anastatica della I ed.: Fondazione J. Evola, Roma 1992.

Saggi sull’idealismo magico, con in appendice il saggio *Sul significato dell’arte modernissima*, Casa Editrice Atanòr, Todi-Roma 1925; II ed. anastatica: Edizioni Alkaest, Genova 1981; III ed. anastatica: Fratelli Melita, Genova 1989; IV ed. corretta nelle “Opere di Julius Evola”, con appendici e un saggio di Franco Volpi: Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

Ed. argentina: Ediciones Heracles, Buenos Aires 2003.

L’uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica, Casa Editrice Atanòr, Todi-Roma s.d. (1926); II ed. anastatica: Edizioni Mediterranee, Roma 1988; III ed. anastatica in “Opere di Julius Evola”, con un saggio di Marcello De Martino: 2011.

L’individuo e il divenire del mondo, due conferenze (estratti dalle riviste *Ultra*, *Ignis* e *Logos*), Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1926; II ed.: Ed. Arktos, Carmagnola 1976.

Teoria dell’Individuo Assoluto, Bocca, Torino 1927; II ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma 1973; III ed. nelle “Opere di Julius Evola”, con un saggio introduttivo di Piero Di Vona: 1998.

Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano, con una appendice polemica sulle reazioni di parte guelfa, Casa Editrice Atanòr, Todi-Roma 1928; II ed. anastatica: Ar, Padova 1978; III ed.: 1996; IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con una ritraduzione di *Heidnischer Imperialismus* e un saggio introduttivo di Claudio Bonvecchio: Edizioni Mediterranee, Roma 2004.

Ed. tedesca riveduta e ampliata: Armanen-Verlag, Lipsia 1933. Ed. francese: Pardès, Puiseaux 1993. Ed. russa: Arktogeja, Mosca 1994. Ed. argentina: Ediciones Heracles, Buenos Aires 2001. Ed. inglese: Thomkins & Cariou, s. l. 2007.

Fenomenologia dell'Individuo Assoluto, Bocca, Torino 1930; II ed.: Edizioni Mediterranee, Roma 1974; III ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con appendici e un saggio introduttivo di Massimo Donà: 2007.

La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia", Edizioni Laterza, Bari 1931; II ed. riveduta: 1948; III ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma 1971; IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con una bibliografia e un saggio introduttivo di S.H. Nasr: 1996.

Ed. francese: Edition Traditionnelles (Charconac), Pargi 1963; II ed.: 1968; III ed.: Edition Traditionnelles (Villain et Belhomme), Parigi 1972; IV ed.: 1975; V ed.: 1983; VI ed. anastatica: 2000. Ed. spagnola: Ediciones Martinez Roca, Barcellona 1975. Ed. portoghese: Ediçôes 70, Lisbona 1979. Ed. svizzera: Ansata-Verlag, Interlaken 1989; II ed.: 1990; III ed.: 2001. Ed. americana: Inner Traditions International, Rochester 1995. Ed. ungherese: Kötet Kiadó, Budapest 1997. Ed. romena: Humanitas, Bucarest 1999.

Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovrasensibile", Bocca, Torino 1932; II ed. riveduta e ampliata: Laterza, Bari 1949; III ed. riveduta e ampliata: Edizioni Mediterranee: Roma 1971; IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con appendici e un saggio introduttivo di Hans Thomas Hakl, 2008.

Ed. canadese: Les Éditions de l'Homme, Montréal-Bruxelles 1972. Ed. messicana: Editorial Diana, Esquina Tlacoquemécatl 1974. Ed. spagnola: Ediciones Alternativa, s.l. s.d. [anni Ottanta]. Ed. francese: Pardès, Puiseaux 1991. Ed. turca: Insan Yayinlan, Istanbul 1996. Ed. argentina: Ediciones Heracles, Buenos Aires 2003.

Rivolta contro il mondo moderno, Ulrico Hoepli Editore, Milano 1934; II ed. riveduta e ampliata: Bocca, Milano 1951; III ed. riveduta e ampliata: Edizioni Mediterranee, Roma 1969; IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con un saggio introduttivo di Claudio Risé: 1998.

Ed. tedesca rielaborata: Deutsche Verlags-Anstalt, Stoccarda 1935; II ed. aggiornata: Arun-Verlag, Engerda

1997; III ed.: 2002; IV ed.: Regin, Straelen 2007. Ed. canadese: Les Editions de l'Homme, Montréal 1972. Ed. svizzera: Ansata-Verlag, Interlaken 1982; II ed. anastatica: Arun-Verlag, Engerda 1993. Ed. portoghese: Publicaçoes Dom Quixote, Lisbona 1989. Ed. francese: L'Age d'Homme, Losanna-Parigi 1992; II ed.: 2009. Ed. argentina: Ediciones Heracles, Buenos Aires 1994. Ed. turca: Insan Yayinlari, Istanbul 1994. Ed. americana: Inner Traditions International, Rochester 1995. Ed. ungherese: Kötet Kiadó, Budapest 1997. Ed. romena: Antet, Bucarest 2004. Ed. serba: Gradac K, Čačak 2010.

Tre aspetti del problema ebraico nel mondo spirituale, nel mondo culturale, nel mondo economico-sociale, Edizioni Mediterranee, Roma 1936; II ed.: Ar, Padova 1978; III ed.: 1994.

Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero, Edizioni Laterza, Bari 1937; II ed. riveduta e completata: *Il Mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina*, Casa Editrice Ceschina, Milano 1962; III ed. riveduta e ampliata: *Il mistero del Graal*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972; IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con una appendice, una Bibliografia e un saggio introduttivo di Franco Cardini: *Il mistero del Graal*, 1994; V ed. corretta: 1997.

Ed. tedesca ampliata: O.W. Barth-Verlag, Monaco 1954; II ed.: H. Frietsch Verlag, Sinzheim 1995. Ed. francese: Editions Traditionnelles, Parigi 1967; II ed.: 1970; III ed.: 1972; IV ed.: 1974; V ed.: 1977; VI ed.: 1982; VII ed.: 1984; VIII ed.: 2000. Ed. spagnola: Plaza & Janes, Barcellona 1975; II ed.: 1977; III ed.: 1982; IV ed.: José J. de Olañeta, Palma di Maiorca 1997; V ed.: 2001. Ed. svizzera: Ansata-Verlag, Schwarzenburg 1978. Ed. brasiliana: Editora Pensamento, San Paolo 1984, II ed.: 1989; III ed.: 1993. Ed. portoghese: Vega, Lisbona 1993. Ed. americana: Inner Traditions International, Rochester 1997. Ed. romena: Humanitas, Bucarest 2008. Ed. serba: Utopija, Belgrado 2009.

Il mito del sangue. Genesi del razzismo, Ulrico Hoepli Editore, Milano 1937; II ed. riveduta e accresciuta: 1942; ristampa anastatica della II ed.: Sear, Borzano 1995; III ed.: Ar, Padova 2009.

Sintesi di dottrina della razza, con appendice iconografica di 52 fotoincisioni, Ulrico Hoepli Editore, Milano 1941; II ed.: Ar, Padova 1978; III ed.: 1994.

Ed. tedesca: Edwin Runge Verlag, Berlino 1943.

Indirizzi per una educazione razziale, Editore Conte, Napoli 1941; II ed.: Ar, Padova 1994.

Ed. francese: Pardès, Puiseaux 1984. Ed. inglese: Thompkins & Cariou, s.l. 2005.

La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista, Editori Laterza, Bari 1943; II ed. riveduta:

Scheiwiller, Milano 1965; III ed.: 1973; IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con un saggio introduttivo di Jean Varenne: Edizioni Mediterranee, Roma 1995.

Ed. inglese: Luzac & C., Londra 1951. Ed. francese: Adyar, Parigi 1956; II ed. riveduta e aumentata: Archè, Milano 1976. Ed. americana: Inner Traditions Internationals, Rochester 1995. Ed. ungherese: Kötet Kiadó, Budapest 1997. Ed. romena: Humanitas, Bucarest 1999. Ed. messicana: Grijalbo, Città del Messico 1998, II ed.: 2009.

Lo yoga della potenza. Saggio sui Tantra, Bocca, Milano 1949 (nuova redazione de *L'uomo come potenza*); II ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma 1968; III ed.: 1972; IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola", con un saggio introduttivo di Pio Filippani-Ronconi: 1994.

Ed. francese: Fayard, Parigi 1971; II ed.: 1975; III ed.: 1980; IV ed.: 1984. Ed. americana: Inner Traditions Internationals, Rochester 1992; II ed.: 1995. Ed. spagnola: Editorial EDAF, Madrid 1992. Ed. ungherese: Persica Kiadó, Budapest 2007. Ed. romena: Humanitas, Bucarest 2011. Ed. tedesca: H. Frietsch Verlag, Sinzheim 2014.

Orientamenti, "Imperium", Roma 1950; II ed. riveduta: Edizioni Europa, Roma 1971; III ed.: 1975; IV ed.: Settimo Sigillo, Roma 1984; V ed. corretta e ampliata: Il Cerchio-Fondazione J. Evola, Rimini 2005.

Ed. greca: in *Anthropines Skeseis*, Atene, dicembre 1972. Ed. spagnola: "Graal"-Ediciones Bau, Madrid-Barcellona 1974; II ed.: 1977; III ed.: Alternativa, Barcellona 1984. Ed. argentina: "Imperium", Buenos Aires 1977. Ed. francese: in AA. VV., *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Parigi 1977; II ed.: Pardès, Puiseaux 1988. Ed. olandese: Centro Studi Evoliani, Gent-Brussel 1982. Ed. polacca: Parzival, Chorzòw 1993. Ed. russa (parziale): in *Nasledie predkov*, n. 1, 1995. Ed. ungherese: Stella Maris Kiadó, Budapest 1998. Ed. portoghese (parziale): in AA.VV., *Para a compreensão dó Fascismo*, Nova Arrancada, Lisbona 1999.

Gli uomini e le rovine, presentazione di J. Valerio Borghese, Edizioni dell'Ascia, Roma 1953; II ed. riveduta: Volpe, Roma 1967; III ed. riveduta e con una appendice: 1972; IV ed. corretta: Settimo Sigillo, Roma 1990; V ed. riveduta, con *Orientamenti*, nelle "Opere di Julius Evola", con un saggio di Alain De Benoist: *Gli uomini e le rovine e Orientamenti*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001.

Ed. francese: Les Sept Couleurs, Parigi 1972; II ed. corretta e aumentata: Guy Trédaniel-Pardès, Parigi-Puiseaux 1984. Ed. spagnola: Alternativa, Barcellona 1984. Ed. tedesca: Hohnrain-Verlag, Tubinga-Zurigo-Parigi 1991. Ed. argentina: Ediciones Heracles, Buenos Aires 1994. Ed. americana: Inner Traditions International, Rochester 2002.

Metafisica del sesso, Casa Editrice Atanòr, Roma 1958; II ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma 1969;

III ed. corretta nelle “Opere di Julius Evola”, con una appendice e un saggio introduttivo di Fausto Antonini: 1994; IV ed. corretta: 1996.

Ed. francese ampliata: Payot, Parigi 1959; II ed.: 1968; III ed.: 1976; IV ed.: 1983. Ed. tedesca: E. Klett-Verlag, Stoccarda 1962; II ed.: Ullstein Verlag, Francoforte 1983. Ed. portoghese: Fernando Ribeiro de Mello – Ed. Afrodite, Barcelos 1976. Ed. spagnola: Heliodoro, Madrid 1978; II ed.: 1981; III ed.: Olañeta, Barcellona 1997; IV ed.: 2005. Ed. americana: Inner Traditions International, New York 1983; II ed.: 1991. Ed. inglese: East-West Publications, Londra 1983. Ed. svizzera (in francese): L’Age d’Homme, Losanna 1989; II ed.: 2006. Ed. serba: Dom kulture, Čačak 1990. Ed. romena: Humanitas, Bucarest 1994; II ed.: 2002; III ed.: 2006. Ed. svizzera (in tedesco): Fischer Media, Berna 1998. Ed. greca: EEE, Atene 1998; II ed.: 2006. Ed. ungherese: Kötet Kiadó, Budapest 2000. Ed. ceca: Volvox Globator, Praga 2009.

L’“Operaio” nel pensiero di Ernst Jünger, Armando, Roma 1960; II ed.: Volpe, Roma 1974; III ed. corretta nelle “Opere di Julius Evola”, con una appendice e un saggio introduttivo di Marino Freschi: Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un’epoca della dissoluzione, Scheiwiller, Milano 1961; II ed. riveduta: 1971; III ed.: 1973; IV ed.: Società Editrice Il Falco, Milano 1981; V ed. corretta nelle “Opere di Julius Evola”, con una appendice e un saggio introduttivo di Stefano Zecchi: Edizioni Mediterranee, Roma 1995; VI ed.: 2000, VII ed.: 2009.

Ed. francese: Editions de la Colombe, Parigi 1964; II ed.: Guy Trédaniel, Parigi 1982; III ed.: 2002. Ed. spagnola: Ed. Laberinto, Barcellona 1987. Ed. tedesca: Arun-Verlag, Engerda 1997; II ed.: Verlag Zeitenwende, Dresda 2006. Ed. americana: Inner Traditions International, Rochester 2003. Ed. ceca: Triton, Praga 2009. Ed. ungherese: Persica Kiadó, Budapest 2011. Ed. finlandese: Viides Akel, Juva Suomi 2011.

Il cammino del cinabro, Scheiwiller, Milano 1963; II ed. accresciuta: 1972; III ed. corretta e ampliata e con una Bibliografia nelle “Opere di Julius Evola”, con un saggio introduttivo di Geminello Alvi: Edizioni Mediterranee, Roma 2014.

Ed. francese: Arché-Arktos, Milano-Carmagnola 1982. Ed. inglese: Integral Tradition Publishing, Londra 2009; II ed. Arktos Media Ltd, Londra 2010.

Il fascismo. Saggio di un’analisi critica dal punto di vista della Destra, Volpe, Roma 1964; II ed. ampliata: *Il fascismo visto dalla Destra. Note sul Terzo Reich*, 1970; III ed. riveduta: *Il fascismo con note sul III Reich*, 1974; IV ed. con una introduzione: 1979; V ed.: *Il fascismo visto dalla Destra, con note sul III Reich*, Settimo Sigillo, Roma 1989; VI ed. corretta nelle “Opere di Julius Evola”, con due appendici e un saggio di Giuseppe Parlato: *Fascismo e Terzo Reich*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001.

Ed. francese: Ed. “Totalité”, Parigi 1981; II ed.: Pardès, Puisseaux 1993; III ed.: 2004. Ed. spagnola: Ediciones Alternativa, Barcellona 1984; II ed.: Ojeda, Barcellona 2005. Ed. argentina aumentata: Ediciones Heracles, Buenos Aires 1995. Ed. inglese: Arktos Media Ltd, Londra 2013.

L’arco e la clava, con in appendice il saggio *Essere e divenire* di Gottfried Benn, Scheiwiller, Milano 1968; II ed. accresciuta: 1971; III ed. corretta nelle “Opere di Julius Evola”, con una appendice e un saggio di Giorgio Galli: Edizioni Mediterranee, Roma 1995; IV ed.: 2000.

Ed. francese: Guy Trédaniel-Pardès, Parigi-Paiseaux 1983.

Raâga Blanda. Composizioni 1916-1922, Scheiwiller, Milano 1969 (contiene: 30 poesie, in parte tratte da *Arte Astratta* e da riviste dell’epoca, e 2 disegni tratti da *Arte Astratta*).

Ricognizioni, *uomini e problemi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974.

Ed. francese: Pardѐs, Puiseaux 1989.

2. Opere a cura di Julius Evola e sue principali traduzioni[574]

Lao-Tze, *Il libro della Vita e della Virtù*, con introduzione di J. Evola, Dott. Gino Carabba Editore, Lanciano 1923 (Ev), II ed.: 1947; III ed. anastatica: Arktos, Carmagnola 1982; IV ed. completamente riveduta: *Il libro del Principio e della sua azione*, con un saggio introduttivo sul Taoismo e commenti di J. Evola, Ceschina, Milano 1959 (Ev); V ed.: *Tao Tê Ching di Lao*-*tze*, con un saggio introduttivo di Silvio Vita, Edizioni Mediterranee, Roma 1972 (comprendente le due versioni precedenti del testo).

Ed. francese (del saggio introduttivo): *Le taoïsme*, Pardés, Puiseaux 1989. Ed. americana (del saggio

introduttivo): *Taoism: the Magic, the Mysticism*, Holmes Publishing Group, Edmonds (Washington) 1995.

Introduzione alla magia come scienza dell'Io, a cura del "Gruppo di Ur" diretto da J. Evola, edizione privata di 50 esemplari numerati, Roma 1927-1928-1929 (tre volumi comprendenti i fascicoli mensili apparsi nel 1927, 1928 e 1929 di *Ur*, poi *Krur*, rivista di indirizzi per una scienza dell'Io diretta da J. Evola); II ed. riveduta: Bocca, Roma 1955; III ed. riveduta: *Introduzione alla magia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971.

Ed. tedesca: Ansata-Verlag, Interlaken 1997, voll. I e II. Ed. americana: Inner Traditions International, Rochester 2001, vol. I. Ed. ungherese: Persica Kiadó, 2007, vol. I.

C. della Riviera, *Il mondo magico de gli Heroi*, ristampa modernizzata del testo del 1605 con introduzione e note di J. Evola, Laterza, Bari 1932 (Ev); II ed.: Arthos, Carmagnola 1978; III ed.. con introduzione di J. Evola e un saggio di Claudio Mutti: 1982.

R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, con introduzione e note di J. Evola, Hoepli, Milano 1937 (Ev); II ed.: Edizioni dell'Ascia, Roma 1953 (Ev); III ed.: Edizioni Mediterranee, Roma 1972 (Ev).

E. Malinsky, L. de Poncins, *La guerra occulta*, Hoepli, Milano 1938 (Ev); II ed. con conclusione di J. Evola (A): Le Rune, Milano 1961 (A); III ed.: *La guerra occulta. Armi e fasi dell'attacco ebraico-massonico alla tradizione europea*, Ar, Padova 2008 (Ev).

J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, con introduzione e commenti di J. Evola, Bocca, Milano 1949 (Ev); II ed., con un saggio introduttivo di Giampiero Moretti: Edizioni Mediterranee, Roma 2010 (Ev).

G. Meyrink, *Il Domenicano bianco*, romanzo occulto, con introduzione di J. E., Bocca, Milano 1944 (A); II ed.: Edizioni del Gattopardo, Roma 1972 (Ev); III ed., con un saggio introduttivo di Gianfranco de Turris e una appendice: Edizioni Bietti, Milano 2013 (Ev).

G. Meyrink, *La notte di Valpurga*, romanzo occulto, con introduzione di J. Evola, Bocca, Milano 1944 (A); II ed.: Edizioni del Gattopardo, Roma 1972 (Ev).

G. Meyrink, *L'angelo della finestra d'Occidente*, romanzo occulto, con introduzione di J. Evola, Bocca, Milano 1949 (Ev); II ed.: Edizioni del Gattopardo, Roma 1972 (Ev).

M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Bocca, Milano 1954 (CdA); II ed.: Edizioni Mediterranee, Roma 1974 (Ev).

O. Weininger, *Sesso e carattere*, Bocca, Milano 1956 (CdA); II ed.: Edizioni Mediterranee, Roma 1992 (Ev).

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, lineamenti di una morfologia della Storia mondiale, con introduzione di J. Evola, Longanesi, Milano 1957 (Ev); II ed.: Longanesi, Milano 1970 (Ev).

G. Meyrink, *Alla frontiera dell'aldilà*, Rocco, Napoli s.d. (circa 1958) (CdA).

E. Erkes, *Credenze religiose dell'antica Cina*, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1958 (CdA).

I Versi d'oro pitagorei, nuova introduzione con un saggio introduttivo sul Pitagorismo di J. Evola, Atanòr, Roma 1959 (Ev); II ed.: 1973 (Ev); III ed., con un saggio di Claudio Mutti: Edizioni Mediterranee, Roma 2010 (Ev).

G. Marcel, *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Roma 1963 (CdA).

E. Jünger, *Al muro del tempo*, Volpe, Roma 1965 (CdA).

W. Wefers, *Basi e idee dello Stato Spagnolo di oggi*, Volpe, Roma 1965 (CdA).

T. Litt, *Istruzione tecnica e formazione umana*, Armando, Roma 1966 (CdA).

H.J. Schoeps, *Questa fu la Prussia*. *Testimonianze sul prussianesimo*, Volpe, Roma 1966 (CdA).

E. von Kuehnelt-Leddihn, *L'errore democratico*, Volpe, Roma 1966 (CdA).

F. Gaucher, *Idee per un movimento*, Volpe, Roma 1966 (CdA).

T. Litt, *Le scienze e l’uomo*, Armando, Roma 1967 (CdA).

K.G. Durckheim, *Hara: il centro vitale dell’uomo secondo lo Zen*, Edizioni Mediterranee, Roma 1969 (CdA).

P.B. Randolph, *Magia sexualis*, con prefazione di J. Evola, Edizioni Mediterranee, Roma 1969 (A).

K. Loewenstein, *La Monarchia nello Stato moderno*, con in appendice il saggio *Significato e funzione della Monarchia* di J. Evola, Volpe, Roma 1969 (CdA).

B. George, *L’ondata rossa sulla Germania dell’Est. 1945-1951*, Volpe, Roma 1969 (CdA).

R. Reininger, *Nietzsche e il senso della vita*, con introduzione e note di J. Evola, Volpe, Roma 1971 (Ev).

H. Reiner, *Etica: Teoria e storia*, Armando, Roma 1971 (CdA).

Lü-Tzu, *Il Mistero del Fiore d’Oro*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971 (Ev).

D.T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, con introduzione di J. Evola, Edizioni Mediterranee, Roma 1975, vol. I (Ev).

3. Antologie non curate da Julius Evola[575]

I saggi di "Bilychnis", Ar, Padova 1970; II ed.: 1987.

I saggi della "Nuova Antologia", Ar, Padova 1970; II ed.: 1982.

Citazioni, Volpe, Roma 1972.

Meditazioni delle vette, Edizioni del Tridente, La Spezia 1974; II ed. ampliata: 1979, III ed. ampliata e riveduta: 1986; IV ed. riveduta: SeaR Edizioni, Borzano 1997; V ed. riveduta, corretta e ampliata nelle "Opere di Julius Evola", con un saggio introduttivo di Luisa Bonesio: Edizioni Mediterranee, Roma 2003.

Ed. spagnola: Ediciones de Nuevo Arte Thor, Barcellona 1978. Ed. americana: Inner Traditions, Rochester 1998. Ed. francese: Guy Trédaniel-Pardes, Parigi-Puiseaux 1986; II ed.: Les Éditions du Lore, Chevaigne 2012.

Oriente e Occidente, La Queste, Milano 1984; II ed. riveduta nelle "Opere di Julius Evola", con due appendici e un saggio introduttivo di Angelo Iacovella: Edizioni Mediterranee, Roma 2001.

Ed. francese: Arché, Milano 1982. Ed. Americana: Counter-Currents Publishing, San Francisco 2013.

La Torre. *Foglio di espressioni varie e di tradizione una*, Società Editrice Il Falco, Milano 1977.

Simboli della Tradizione occidentale, Arktos, Carmagnola 1977; II ed.: 1988.

Il “genio d’Israele”, Il Cinabro, Catania 1992.

Scritti per “Vie della Tradizione” (1971-1974), supplemento al n. 104 di *Vie della Tradizione*, Edizioni Vie della Tradizione, Palermo 1996.

Carattere, Il Cinabro, Catania 1996.

Critica del costume, Il Cinabro, Catania 1998.

Sesso e libertà, Stampa Alternativa, Roma 1998.

Über das Initiatische (i saggi di *Antaios*), H. Frietsch Verlag, Sinzheim 1998, con due saggi di H.T. Hakl.

I testi di “Ordine Nuovo”, Ar, Padova 2001.

I testi de “Il Conciliatore”, Ar, Padova 2002.

I testi del “Corriere padano”, Ar, Padova 2002.

I testi di “Totalità”, “Il Borghese, “La Destra”, Ar, Padova 2002.

I testi del “Meridiano d’Italia”, Ar, Padova 2002.

I testi de “*La rivolta ideale”*, Ar, Padova 2003.

I testi de “La Vita italiana”, Ar, Padova 2006 (2 voll.).

I testi del “Roma”, Ar, Padova 2008.

Il mondo alla rovescia. Saggi critici e recensioni 1923-1959, Arya, Genova 2008.

Le sacre radici del potere. Scelta di saggi politici 1929-1974, Arya, Genova 2010.

Scritti sulla massoneria volgare speculativa, Arya, Genova 2012.

4. Edizioni Fondazione J. Evola

Quaderni

1) *Superamento del Romanticismo*, Roma 1976 (II ed.; ora nel Quaderno n. 41).

2) *Autodifesa*, Roma 1976 (III ed.).

3) *Arte astratta*, Roma 1977 (II ed. anastatica).

4) *La via della realizzazione di Sé secondo i misteri di Mithra*, Roma 1977 (II ed.; ora nel Quaderno n. 42).

5) *Il problema della donna*, Roma 1977.

6) *Cultura e politica*, Roma 1978.

7) *L'infezione psicanalista*, Roma 1977 (II ed.; ora nel Quaderno n. 47).

8) *Il nichilismo attivo di Federico Nietzsche*, Roma 1978 (II ed. ampliata).

9) *Lo Stato*, Roma 1979 (ampliato nella "Biblioteca evoliana", n. 3).

10) *Europa una: forma e presupposti* (II ed. ampliata), Roma 1979.

11) *La questione sociale*, Roma 1979.

12) *La satira politica di Trilussa*, Roma 1980.

13) *Scienza ultima*, Roma 1980.

14) *Oswald Spengler*, Roma 1981 (II ed. ampliata).

15) *Lo Zen*, Roma 1981.

16) *I tempi e la storia*, Roma 1982.

17) *Civiltà americana*, Roma 1983 (ampliato nel Quaderno n. 45).

18) *La forza rivoluzionaria di Roma*, Roma 1985.

19) *René Guénon* (II ed. ampliata), Roma 1984.

20) *I "Placebo"*, Roma 1986.

21) *Lettere di J. Evola a Girolamo Comi*, Roma 1988.

22) *Il Taoismo*, Roma 1990.

23) *Il matriarcato nell'opera di J.J. Bachofen*, Roma 1990.

24) *Il ciclo si chiude – Americanismo e Bolscevismo (1929-1968)*, Roma 1991.

25) *Lettere di J. Evola a Tristan Tzara (1919-1923)*, Roma 1991.

26) *Il problema di Oriente e Occidente*, Roma 1992.

27) *La parole obscure du paysage intérieur*, Roma 1992.

28) *Lettere di J. Evola a Benedetto Croce (1925-1933)*, Roma 1995.

29) *La tragedia della Guardia di Ferro*, Roma 1996.

30) *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, Roma 1997.

31) *Idee per una Destra*, Roma 1997.

32) *Il maestro Dioniso. Scritti sulla musica (1936-1971)*, Roma 1999.

33) *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Roma 2000.

34) *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile (1927-1929)*, Roma 2000.

35) *Julius Evola e Arturo Onofri – Esoterismo e poesia (lettere e documenti 1924-1930)*, Roma 2001.

36) *Lettere di Julius Evola a Carl Schmitt (1951-1963)*, Roma 2000.

37) *Il mistero iperboreo. Scritti sugli Indoeuropei (1934-1970)*, Roma 2002.

Nuova Serie

38) *Lo Stato organico. Scritti sull'idea di Stato (1934-1963)*, a cura di Alessandro Barbera, Roma-Napoli 2004.

39) *Il Federalismo imperiale. Scritti sull'idea di Impero (1926-1953)*, a cura do Giovanni Perez, Roma-Napoli 2004.

40) *Apolitia. Scritti sugli orientamenti esistenziali (1934-1973)*, a cura di Riccardo Paradisi, Roma-Napoli 2004.

41) *Superamenti. Critiche al mondo moderno (1928-1939)*, a cura di Marco Iacona, Roma-Napoli 2005.

42) *La via della realizzazione di Sé secondo i misteri di Mithra*), a cura di Stefano Arcella, Roma-Napoli

2007 (III ed. riveduta e ampliata).

43) *Anticomunismo positivo. Scritti su bolscevismo e marxismo (1938-1968)*, a cura di Marco Iacona, Roma-Napoli 2008.

44) *La Scuola di Mistica Fascista. Scritti su mistica, ascesi e libertà (1940-1941)*, a cura di Tomas Carini, Roma-Napoli 2009.

45) *Civiltà americana. Scritti sugli Stati Uniti (1930-1968)*, a cura di Alberto Lombardo, Roma-Napoli 2010 (II ed. riveduta e ampliata).

46) *Lettere di Julius Evola a Mircea Eliade (1930-1954)*, a cura di Claudio Mutti, Roma-Napoli 2011.

47) *L'infezione psicanalista. Scritti sulla psicanalisi (1930-1974)*), a cura di Adriano Segatori, Roma-Napoli 2012 (III ed. riveduta e ampliata).

Piccola Biblioteca della Tradizione

1) *Fonti bibliografiche per una cultura tradizionale*, Roma 1982.

2) Walter Heinrich: *Sul metodo tradizionale*, Roma 1982.

3) Maurice Aniane: *Note sull'alchimia*, Roma 1989.

4) *Evola portatile – Citazioni 1920-1974*, Roma 1999.

Nuova serie

1) AA.VV., *Cinquant'anni di Cavalcare la tigre*, Roma-Napoli 2013.

Biblioteca evoliana

1) Elisabetta Valento, *Homo Faber – Julius Evola fra Arte e Alchimia*, Roma 1997.

2) J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia (1917-1931)*, a cura di Elisabetta Valento, Roma 1994.

3) J. Evola, *Lo Stato (1934-1943)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 1995.

4) J. Evola, *L'Idealismo realistico (1924-1928)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 1997.

5) J. Evola, *La Biblioteca esoterica. I carteggi Evola-Laterza-Croce (1925-1959)*, a cura di Alessandro Barbera, Roma 1997.

6) Adriano Romualdi, *Su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Roma 1998.

7) J. Evola, *Vita Nova (1925-1933)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 1999.

8) AV.VV., *Julius Evola, un pensiero per la fine del millennio*, a cura di Gianfranco de Turris, Roma 2001.

9) J. Evola, *Il Secolo d'Italia (1952-1964)*, a cura di Gian Franco Lami e Roberto Guantario, Roma 2001.

10) J. Evola, *La nobiltà della stirpe (1932-1938) – La difesa della razza (1939-1942)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 2002.

11) AA.VV., *Esoterismo e religione nel pensiero di René Guénon*, a cura di Gianfranco de Turris, Roma-Carmagnola 2009.

12) J. Evola, *Il lavoro d'Italia (1927-1928) – Il lavoro fascista (1941) – Carattere (1941-1943)*, a cura di

Gian Franco Lami, Roma 2003.

13) J. Evola, *Augustea (1941-1943) – La Stampa (1942-1943)*, a cura di Gian Franco Lami e Alberto Lombardo, Roma-Pesaro 2006.

14) J. Evola, *Regime corporativo (1935-1940)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 2011.

15) J. Evola, *Rassegna italiana (1933-1952)*, a cura di Gian Franco Lami, Roma 2012.

16) J. Evola, *Il Mondo (1924-1925) – Lo Stato Democratico (1925) – Il Sereno (1924)*, a cura di Marco Rossi, Roma 2013.

17) *Il Popolo italiano (1956-1957)*, a cura di Giovanni Sessa, Roma 2014.

“Studi Evoliani”

1) 1998 (a cura di Gianfranco de Turris)

2) 1999 (a cura di Gianfranco de Turris)

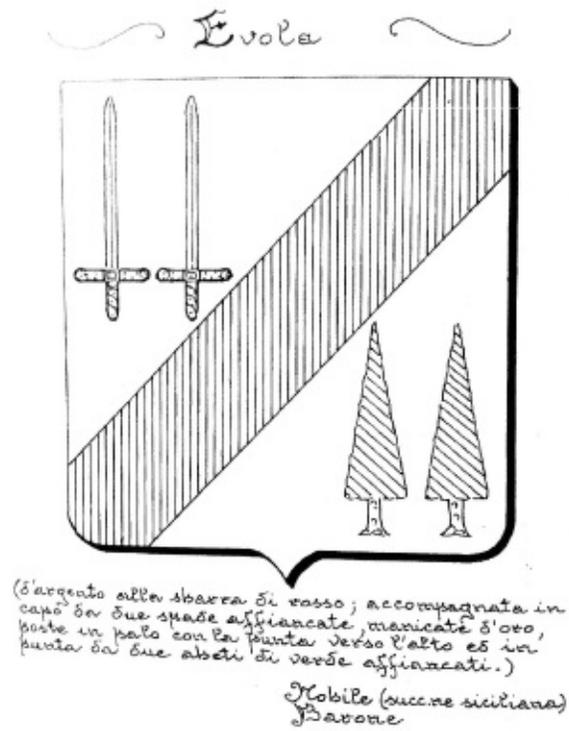
3) 2008 (a cura di Gian Franco Lami)

4) 2009 (a cura di Gian Franco Lami)

5) 2010 (a cura di Gianfranco de Turris)

6) 2011 (a cura di Gianfranco de Turris)

7) 2012 (a cura di Gianfranco de Turris)

Tavole

Ricostruzione araldica dello stemma di Julius Evola. [Julius Evola, Scritti per "Vie della Tradizione" (1971-1974), Edizioni Vie della Tradizione, Palermo 1996]

La famiglia Evola: da sinistra Ettore Giuseppe, la madre Concetta, Giulio Cesare e il padre Vincenzo.

Il piccolo Giulio Cesare.

Evola militare nel 1917. Nel gruppo di commilitoni è il primo a destra.

Monte Cimone (Asiago) agosto 1918. Julius Evola, diciannovenne sottotenente di complemento, comandante di sezione d'artiglieria.

Ritratto fotografico del giovane Evola (1919-1921) eseguito da Anton Giulio Bragaglia.

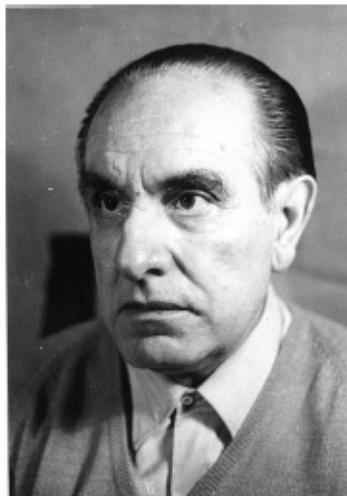
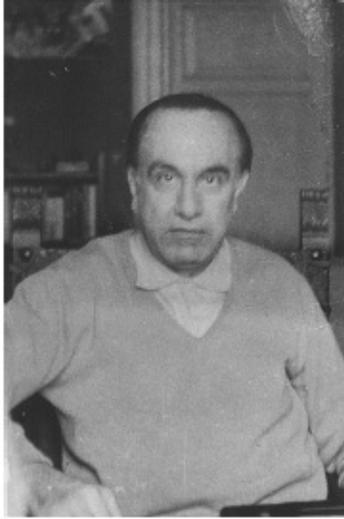
*Ritratto di Julius Evola. Forse la foto venne scattata nel corso dell'esposizione dadaista presso la Casa d'Arte Bragaglia, 15-30 aprile 1921. Alle spalle del giovane Evola figurano due dipinti, di cui solo quello alla nostra destra è a noi noto. Si tratta di Interno Dada, 1921, olio su tela, cm 44°—28,8, Milano, collezione privata. [*]

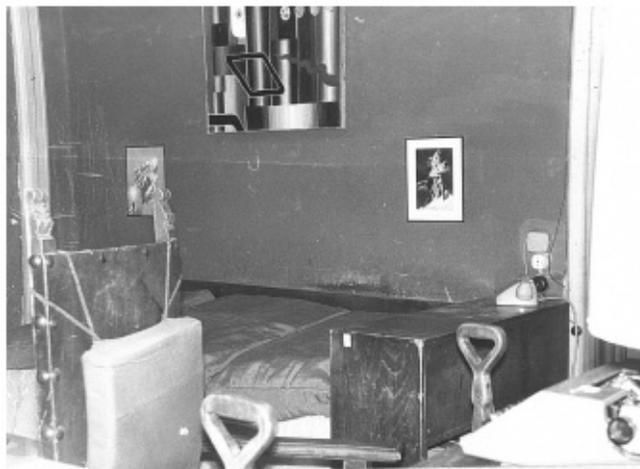
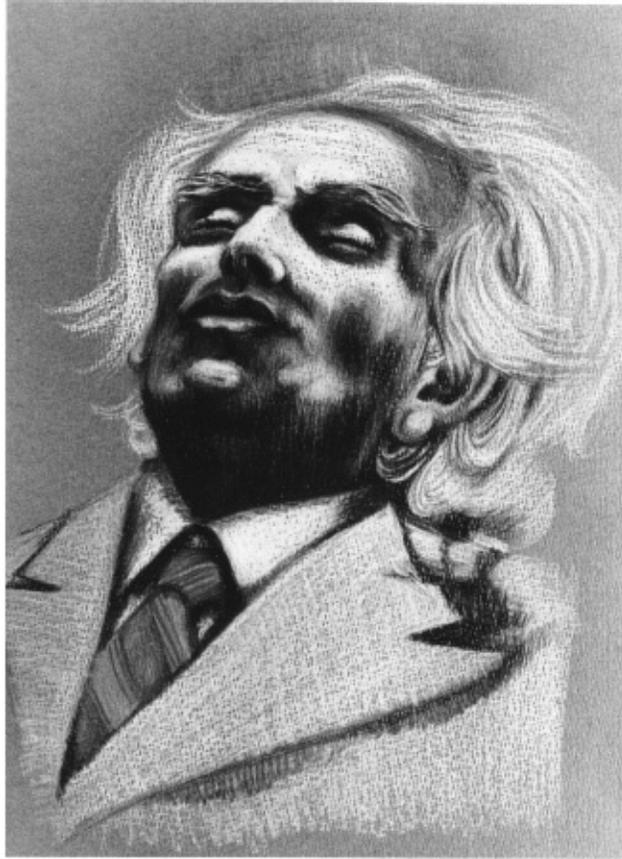
Julius Evola (primo a destra) in montagna con alcuni amici verso la metà degli anni Venti. [© Archivio Fondazione J. Evola. Riproduzione vietata]

Julius Evola a Montestrutto nel 1932, ospite della tenuta di Sandra (al centro) e Liliana Scalero. [Futuro presente, n. 6, primavera 1995]

Evola negli anni Trenta.

Evola negli anni Quaranta. [Futuro Presente, n. 6, primavera 1995]

Lo studio del filosofo. In primo piano il tavolino dada.

Julius Evola negli anni Sessanta.

Due istantanee del filosofo della fine degli anni Sessanta, nella stanza-studio con lo sfondo dei suoi libri e dei suoi quadri.

*Alla sua scrivania negli anni Settanta. Fotografia scattata da Vittorio De Cecco, del C.S.E. di Toronto (Canada), nel settembre 1971. [*Arthos*, n. 16/2008]*

Lo studio in una diversa prospettiva. [© Archivio Fondazione J. Evola. Riproduzione vietata]

L'ultimo ritratto del filosofo. Pastello eseguito da Giuseppe A. Spadaro il 12 giugno 1974.

LA MONADE HIÉROGLYPHIQUE

DE JEAN DEE, DE LONDRES

Mathématiquement, Magiquement, Kabbalistiquement et Anagogiquement expliquée

AU SAPIENTISSIME MAXIMILIEN,

Roi des Romains, de Bohême et de Hongrie.

THÉORÈME PREMIER

C'est par la ligne droite et le cercle que fut faite la première et la plus simple démonstration et représentation des choses, aussi bien non-existantes que cachées sous les voiles de la nature (1).

THÉORÈME II

Et ni le cercle sans la droite, et ni la droite sans le point ne peuvent être artificiellement produits. C'est donc par la vertu du point et de la monade que les choses ont commencé d'être, en principe. Et toutes celles qui sont affectées à la périphérie, quelque grandes qu'elles soient, ne peuvent, en aucune manière, manquer du secours du point central (2).

THÉORÈME III

Donc, le point central qu'on voit au centre de la Monade Hiéroglyphique se rapporte à la Terre, autour de laquelle, tant le Soleil que la Lune et les autres planètes accomplissent leurs cours. Pour cette raison, puisque le Soleil possède la suprême dignité, nous le représentons par un cercle complet et un centre visible.

La monade hiéroglyphique

(1) C'est-à-dire non seulement les formes sensibles de la matière, mais les trajectoires des forces cosmiques et moléculaires et les révolutions intérieures de l'immatière. (*Note du traducteur.*)

(2) Le point central, l'Iod générateur et phallique, si bien précisé dans la planche pentagrammatique de l'*Amphitheatrum* de Khunrath. Voyez également une figure hermétique très crue du *Liber Azoth* (*Practica lineæ vitæ*) de Paracelse. (G. de G.)

Jean Dee, La monade hiéroglyphique*, Bibliothèque Charconac, Paris 1925, con appunti autografi di Evola.*

A Evola,

parce que sa Pensée est immense,

hommage ému

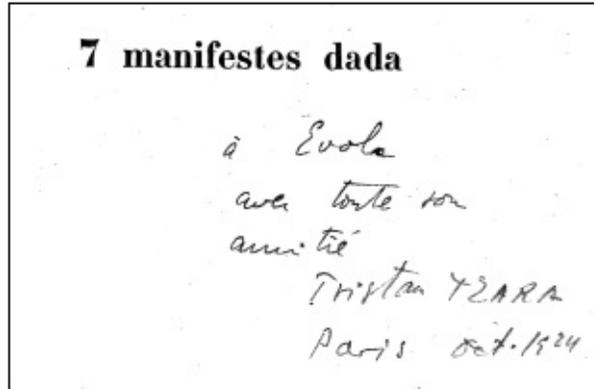
de l'auteur

9/XI 1921

Maria de Naglowska

Maria de Naglowska, Malgré les tempêtes..., *P. Maglione & C. Strini, Roma 1921.*

7 manifestes dada

à Evola
avec toute son
amitié
Tristan TZARA
Paris Oct. 1924

Tristan Tzara, 7 manifestes dada, *Editions du diorama, Paris 1924.* [© Archivio Fondazione J. Evola. Riproduzione vietata]

a J. Evola,
opponendo timidamente
la mia "ginologia"
alla sua.

ANDANDO E STANDO

Roma,
Le Cenci, 1925

Sibilla Aleramo

Sibilla Aleramo, Andando e stando*. Prose, R. Bemporad & Figlio, Firenze 1922.*

A M. J. Evola,
souvenir le meilleur.

R. Guénon

Le Symbolisme de la Croix

René Guénon, Le Symbolisme de la Croix, *Les Éditions Vega, Paris 1931.*

A Vincenzo Evola
lieto e affettuoso ricordo di

Trilussa, Duecento sonetti, *A. Mondadori, Milano 1936. Dedica al padre Vincenzo di cui il poeta era amico.*

ANGELO BRELICH

ASPETTI DELLA MORTE
NELLE ISCRIZIONI SEPOLCRALI
DELL'IMPERO ROMANO

Al Barone J. Evola
in segno di sincera
devozione: Angelo Brelich

Budapest 15-6-37/XV.

1937
ISTITUTO DI NUMISMATICA E DI ARCHEOLOGIA DELL'UNIVERSITÀ
PIETRO PÁZMÁNY BUDAPEST VIII. KER., MÚZEUM-KÖRÚT 6—8.
Rappresentanza per l'estero O. Harrassowitz, Lipsia.

Ernst Jünger, Heliopolis*, Heliopolis Verlag, Tübingen 1949.* [© Archivio Fondazione J. Evola. Riproduzione vietata]

Mircea Eliade, Images et Symboles*, Gallimard, Paris 1952.*

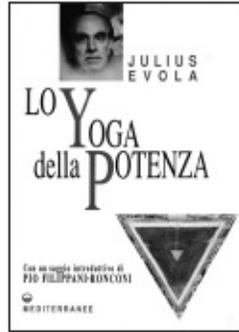
Libri di Julius Evola pubblicati dalle Edizioni Mediterranee

CAVALCARE LA TIGRE

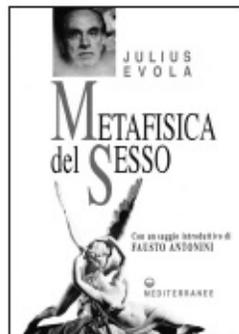
Con un saggio introduttivo di Stefano Zecchi

Uno speciale “manuale di sopravvivenza” per tutti coloro i quali, considerandosi in qualche modo ancora spiritualmente collegati al mondo della Tradizione, sono costretti però a vivere nel mondo moderno.

LO YOGA DELLA POTENZA

Con un saggio introduttivo di Pio Filippani-Ronconi

Per chi dell’India abbia soltanto l’idea di una civiltà basata sulla contemplazione, sulla fuga dal mondo in un nirvâna e su un vago spiritualismo vedantino o alla Gandhi, questo libro costituirà una vera scoperta.

METAFISICA DEL SESSO

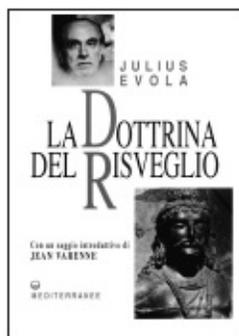
Con un saggio introduttivo di Fausto Antonini

Un libro – ricco di citazioni tratte da testi sacri e filosofici – sulla forza magica e potentissima dell’atto sessuale, indagata attraverso lo studio dei simboli di una magia rilevata da numerose tradizioni antiche occidentali e orientali.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

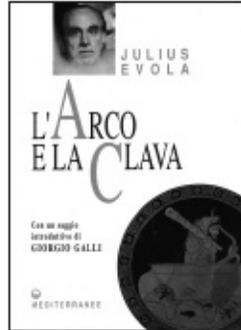
Tel. 06 3235433 - Fax 06 3236277

www.edizionimediterranee.net - ordinipv@edizionimediterranee.net

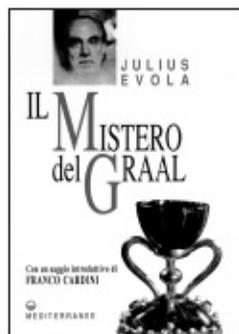
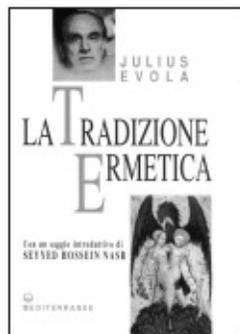
LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

Con un saggio introduttivo di Jean Varenne

Evola si propone di mettere in luce la natura vera del buddhismo delle origini, dottrina che doveva sfaldarsi fino all'inverosimile nella gran parte delle forme successive, quando, per via della sua divulgazione e diffusione, divenne più o meno una religione.

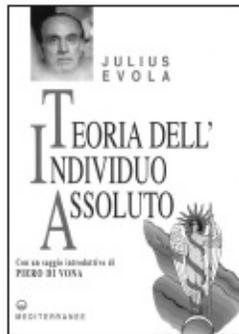
L’ARCO E LA CLAVA

Con un saggio introduttivo di Giorgio Galli

Il volume riunisce saggi già pubblicati separatamente altrove, o costituenti il testo di conferenze, o del tutto nuovi. “Arco” e “clava” indicano i due principali domini trattati da tali scritti: problemi di ordine superiore e critica radicale nei confronti di vari fenomeni del costume e della società contemporanei.

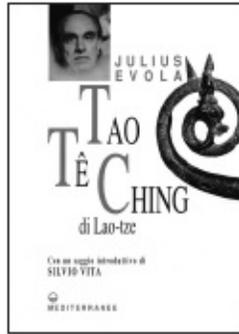
IL MISTERO DEL GRAAL

Con un saggio introduttivo di Franco Cardini

Chi conosce la storia del Graal e dei cavalieri della Tavola Rotonda soltanto attraverso i moderni romanzi di “fantasy”, sarà condotto da questo libro in un mondo insospettato e suggestivo, ricco di simboli, di elementi metafisici e di significati profondi.

Quest'opera espone in modo sistematico, con costanti e numerosissimi riferimenti alle fonti, la tradizione ermetico-alchemica secondo un insegnamento iniziatico esposto usando il simbolismo dei metalli e delle loro trasmutazioni.

TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

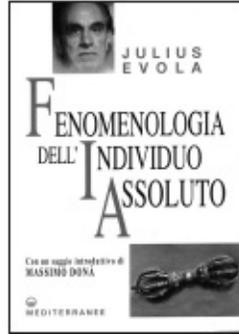
Con un saggio introduttivo di Piero di Vona

Opera a carattere propriamente filosoficospeculativo, riprende le tesi dell'"idealismo trascendentale", le integra e le porta fino alle ultime conseguenze, in una teoria dell'Individuo assoluto che va a sostituire quella di un astratto "soggetto gnoseologico",centro di una semplice teoria del conoscere.

TAO TÊ CHING DI LAO-TZE

Con un saggio introduttivo di Silvio Vita

Questa versione del capolavoro della saggezza orientale va molto al di là delle pur importanti traduzioni che l'Autore fece durante la sua vita. A dimostrazione di quanto di Evola ci sia nell'opera di Lao-tze, tale edizione critica presenta per la prima volta insieme le due versioni, apparse rispettivamente nel 1923 e nel 1959.

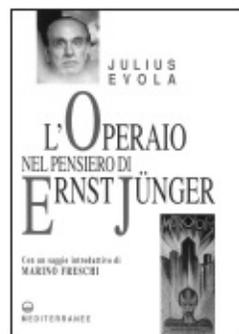
FENOMENOLOGIA

DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

Con un saggio introduttivo di Massimo Donà

Nel sistema filosofico evoliano si configurano due vie realizzative, la “via dell’altro” e la “via dell’individuo assoluto”. Evola non giudica l’una intrinsecamente “superiore” all’altra, ma entrambe identicamente vere in quanto, in nome della libertà suprema, la prima deve essere valida e possibile quanto la seconda.

L’OPERAIO NEL PENSIERO

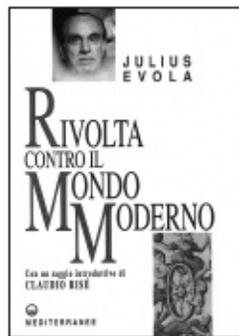
DI ERNST JÜNGER

Con un saggio introduttivo di Marino Freschi

Una lunga parafrasi commentata dell’*Arbeiter* di Jünger, un saggio che alterna

ad ampi brani originali spiegazioni, giudizi, ampliamenti di vedute, rettifiche di mira in base a coordinate più “tradizionali”.

RIVOLTA CONTRO

IL MONDO MODERNO

Con un saggio introduttivo di Claudio Risé

Opera fondamentale non soltanto per la multiforme e vastissima cultura espressa, per le inedite tesi esposte, ma soprattutto perché costituisce per l’Autore il passaggio dalla filosofia e dall’esoterismo a una complessa “visione del mondo” tradizionale.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06 3235433 - Fax 06 3236277

www.edizionimediterranee.net - ordinipv@edizionimediterranee.net

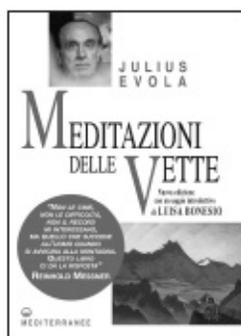
FASCISMO E TERZO REICH

Con un saggio introduttivo

di Giuseppe Parlato

Pubblicato nel 1946 e ampliato nel 1970, questo saggio sul fenomeno politico e ideologico che furono fascismo e nazionalsocialismo conserva, a decenni di distanza, la sua originalità. Si tratta di "un'analisi critica dal punto di vista della Destra", priva di esaltazioni e idealizzazioni nostalgiche.

MEDITAZIONI DELLE VETTE

Con un saggio introduttivo di Luisa Bonesio

La predilezione di Julius Evola per le altezze spirituali e per le vertigini metafisiche del pensiero ebbe una controparte concreta e pratica: il filosofo tradizionalista praticò negli anni Venti e Trenta l'alpinismo più audace con scalate di sesto grado superiore e arrampicate sui ghiacci, cosa che nel mondo della cultura lo accomuna a personaggi come Aleister Crowley e Dino Buzzati.

ORIENTE E OCCIDENTE

Con un saggio introduttivo di Angelo Iacovella

Una raccolta di saggi e recensioni scritti fra il 1950 e il 1960 durante la collaborazione a *East and West*, l'organo dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO), fondato dall'orientalista Giuseppe Tucci – che Evola

conosceva sin dagli anni Venti – e di cui era redattore capo Massimo Scaligero.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06 3235433 - Fax 06 3236277

www.edizionimediterranee.net - ordinipv@edizionimediterranee.net

GLI UOMINI E LE ROVINE

E ORIENTAMENTI

Con un saggio introduttivo di Alain de Benoist

Il libro più controcorrente e "reazionario" che sia mai stato scritto in Europa dopo la seconda guerra mondiale. Partendo dai principi di un "tradizionalismo integrale" Evola traccia le linee essenziali di una dottrina dello Stato e di una visione generale della vita a carattere "rivoluzionario-conservatore".

MASCHERA E VOLTO DELLO

SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO

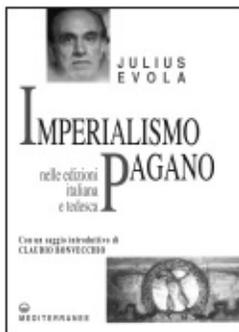
Con un saggio introduttivo

di Hans Thomas Hakl

Questo libro a tanta distanza dalla sua prima apparizione (1932) risulta di una sconvolgente attualità, tale da poter essere ancora oggi utilizzato come un illuminante manuale per orientarsi nel babelico "spiritualismo contemporaneo" degli anni 2000 e per evitarne le trappole.

IMPERIALISMO PAGANO

nelle edizioni italiana e tedesca Con un saggio introduttivo

di Claudio Bonvecchio

Un saggio polemicissimo, che prende di petto le questioni, drastico e intransigente come può esserlo un trentenne per cui "il fascismo era troppo poco", come scriverà due anni dopo Evola.

SAGGI SULL'IDEALISMO MAGICO

Con un saggio introduttivo di Franco Volpi

Terminato nel 1924 *Teoria e fenomenologia dell'individuo assoluto, in attesa dell'uscita dell'opera in due tomi*, *Evola decise di pubblicarne nel 1925 "un'anticipazione del contenuto pel pubblico", "una preliminare presa di posizione".*

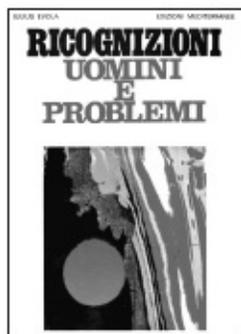
I VERSI D'ORO

La summa della sapienza pitagorea Introduzione e commento di Julius Evola

Presentazioni e traduzioni di Claudio Mutti

Contiene l'introvabile *Commentario* di Ierocle, *La Vita di Pitagora*, scritta da Porfirio, e un brano della *Vita pitagorica* di Giamblico, in una nuova traduzione**.**

RICOGNIZIONI

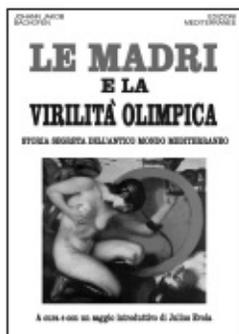
UOMINI E PROBLEMI

Un insieme di saggi, analogo a *L'Arco e la Clava*, il cui titolo vuole indicare una varietà di temi e una molteplicità di domini. Materiali attraenti trattati, tra l'altro, in modo da non escludere la postulazione di valori normativi, utili quindi per una formazione interiore e spirituale.

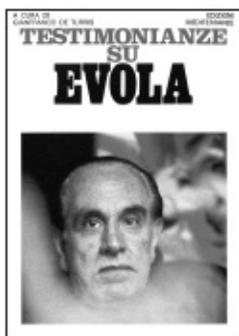
Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06 3235433 - Fax 06 3236277

www.edizionimediterranee.net - ordinipv@edizionimediterranee.net

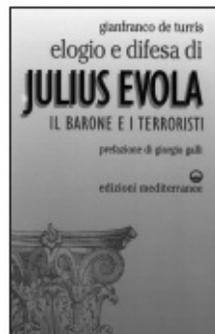
Johann Jakob Bachofen

LE MADRI E LA VIRILITÀ OLIMPICA Storia segreta dell’antico mondo mediterraneo A cura e con un saggio di Julius Evola

Preparata negli anni Trenta ma pubblicata soltanto nel 1949, questa silloge di scritti dalle opere di Bachofen, scelta e tradotta da Julius Evola, costituì la prima vera testimonianza italiana d’interesse per le tesi dello studioso svizzero-tedesco**.**

Gianfranco de Turris (a cura di) TESTIMONIANZE SU EVOLA

Le testimonianze di circa cinquanta scrittori, giornalisti, artisti, docenti, studiosi, filosofi e pensatori sul personaggio Julius Evola. La maggior parte di essi l'ha conosciuto finché era ancora in vita e può quindi raccontarlo "dal vero", evidenziandone l'importanza e il significato.

Gianfranco de Turris

ELOGIO E DIFESA DI JULIUS EVOLA Il barone e i terroristi

Prefazione di Giorgio Galli

Le prove documentate che Evola non è mai stato un "cattivo maestro". Ci sono stati eventualmente "cattivi discepoli" ed esegeti in mala fede**.**

[1] L’unico carteggio editoriale sino a ora ricostruito, con tanto di “botta e risposta”, come si suol dire, èquello con la casa editrice Laterza. cfr. Julius Evola, *La Biblioteca* esoterica. Evola-Croce-Laterza. Carteggi editoriali 1925-1959, a cura di Alessandro barbera, Fondazione J. Evola, Roma 1997.

[2] Gli altri sono *Cavalcare la tigre* (1961), *La parole obscure du paysage intérieur* (1963), la ristampa de La dottrina del risveglio (1965), L’arco e la clava (1968) e Raâga *Blanda* (1969), buona parte di essi ristampati tra il 1971 e il 1973.

[3] cfr. Emanuela costantini, Vittorio Le Pera, *Evola e Scheiwiller*, in *Vanni Scheiwiller editore europeo*, a cura di c. Pulsoni, Volumnia, Perugia 2011; Andrea Scarabelli, *Julius* Evola nell’editoria di Vanni Scheiwiller. Per un elogio del dissenso, in AA.VV., Cinquant’anni *di Cavalcare la tigre. 1961-2011*, Fondazione J. Evola-controcorrente, Roma-napoli 2013.

[4] A proposito dei rapporti tra Evola e l’egittologo, cfr. boris de Rachewiltz, *Uno “Kshatriya” nell’età del Lupo*, in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni mediterranee, Roma 1985. cfr. anche l’intervista di Gianfranco de Turris a deRachewiltz (in *Il Conciliatore*, luglio 1970) ora in Gianfranco de Turris, *I non-conformisti degli anni Settanta*, Ares, milano 2003. Per la corrispondenza Evola-de Rachewiltz cfr. Julius Evola, *Lettere 1955-1974*, a cura di Renato del Ponte, La Terra degli Avi, Finale Emilia s.d., pp. 19-57. Significativamente, in buona parte del carteggio Evola-de Rachewiltz compare più volte il nome del giovane editore.

[5] Lettera a Girolamo comi del 19 agosto 1962, in *Lettere di Julius Evola a Girolamo Comi*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1987, p. 29. Amico di vecchia data di Evola, Girolamo comi (1890-1968), barone di Lucugnano, fu in contatto con Arturo Onofri – con il quale strinse un intenso sodalizio poetico – ed Emmelina de Renzis, nel salotto letterario della quale conobbe la dottrina antroposofica steineriana, suo costante punto di riferimento. Fondò, nel 1946, l’Accademia Salentina, nonché la rivista *L’Albero*. Già membro del Gruppo di Ur, le sue collaborazioni con Evola continuarono successivamente con *La Torre* e *Diorama Filosofico*. Evola donò a comi molti dei suoi libri, tra cui *Saggi sull’idealismo magico*, contenenti una dedica dalle tonalità ermetiche: “Infrangi le armonie *passa in algebra in serpe in metallo in vento* rinasci in arborescenza di fiamma *in omaggio a Girolamo comi* J. Evola”.

[6] Intervista a Julius Evola, in *Arthos*, n. 1, settembre-dicembre 1972, ora in *Arthos*, nuova serie, n. 16, 2008, numero speciale contenente gli “Atti del convegno su Evola – a 110 anni dalla sua nascita”, p. 63.

[7] Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, Edizioni mediterranee, Roma 1997, p. 170.

[8] cit. in Emanuela costantini, Vittorio Le Pera, *Evola e Scheiwiller*, cit. La trascrizione della lettera aperta scritta da Scheiwiller in merito alla sua decisione di pubblicare *Cavalcare* èriportata nei Documenti alla Nota dell’editore più oltre.

[9] Le idee contenute in quest’introduzione furono ribadite da Vanni Scheiwiller in più occasioni (si veda, in proposito, la bibliografia della sua *Nota*). Ad esempio, nel corso di una presentazione della seconda edizione accresciuta del *Cammino*, tenutasi il 22 aprile 1972 presso la Sala del Grechetto di Palazzo Sormani, a milano, a cui parteciparono anche Silvio cusin e Gianfranco de Turris. Il titolo della relazione dell’editore – i cui appunti sono raccolti presso il Fondo Apice – èPerché ho pubblicato Evola. Come leggerlo. Come non leggerlo.

[10] Si vedano il cap. 2 e i *Documenti* relativi.

[11] Già in precedenza, nel corso dell’edizione di *Cavalcare la tigre*, Evola si era lamentato dei ritardi delle tipografie presso cui si serviva Scheiwiller, chiedendo di controllare personalmente il loro operato e che le scadenze prefissate fossero rispettate. così, del *Cammino del cinabro* si occuperà personalmente, come risulta anche da una lettera diretta a boris de Rachewiltz del 13 luglio 1963, ora in *Lettere 1955-1974*, cit., p. 52.

[12] La lettera evoliana contenente il disegno èriprodotta in *I due Scheiwiller. Editoria* e cultura nella Milano del Novecento, Skira, milano 2010.

[13] La foto fu la stessa, o una della stessa sequenza di scatti, utilizzata per la copertina del fascicolo de *L’Italia che scrive*, n. 8-9, agosto-settembre 1968, realizzato per i settant’anni di Evola. Poiché l’articolo venne scritto da Adriano Romualdi, pare ovvio che sia stato lui a consegnarla alla rivista. La foto costituì anche la copertina del numero di *Civiltà. Rivista di dottrina politica e di cultura*, numero speciale dedicato a J. Evola, n. 8-9, settembre-dicembre 1974, uscito in occasione della sua morte. La copertina di *Civiltà* èstata riprodotta in *Futuro Presente*, n. 6, primavera 1995, p.197, fascicolo dedicato al filosofo.

[14] Lettera a Girolamo comi del 19 agosto 1962, cit., p. 29.

[15] A questa rivista collaborava la contessa Amalia baccelli-Rinaldi, proprietaria del palazzo in corso Vittorio Emanuele 197 in cui Evola nacque e risiedette fino alla morte e che dopo il 1974 divenne la sede della Fondazione J. Evola; tale rimase fino al 1984, anno di morte della baccelli. Fu la contessa, peraltro, a presentare *Il cammino del cinabro* il 24 marzo 1964, durante una serata organizzata da “Il Secolo della donna” all’Hotel metropole di Roma. La contessa fece pubblicare numerose interviste a Evola, tra le quali Il nuovo spiritualismo e la psicanalisi in una intervista con Julius Evola, ora in Gianfranco de Turris (a cura di), *Omaggio a Julius Evola*, Volpe, Roma 1973. Alla baccelli Evola consegnò, nel 1970, una copia delle disposizioni da seguire in caso di suo decesso. In occasione della morte di Evola, la contessa compose il memoriale *Dalle macerie di Vienna a Regina* Coeli. Ricordo dell’uomo, apparso sul numero di Civiltà già menzionato.

[16] Cit. in Emanuela costantini, Vittorio Le Pera, *Evola e Scheiwiller*, cit.

[17] Tra cui ciotti, riferito a Gino Fiozzi, nel cap. 1. Stranamente il refuso non venne emendato – eppure, anche Scheiwiller conosceva bene l'opera del giovane avanguardista. èprobabile i due abbiano fatto confusione con il futurista "Volt" (pseudonimo di Vincenzo Fani ciotti), che fu parimenti in contatto con Evola. Si veda il racconto di "Volt" *Le parole che uccidono* del 1920, sul sito della Fondazione J. Evola.

[18] All'uscita del libro, Scheiwiller venne subissato di lettere dai suoi autori, i quali gliene rimproverarono la pubblicazione. Al tempo stesso, i librai, abituati a esporre tutti i testi dell'editore, non appena si resero conto della "svista" ritirarono subito *Cavalcare* dalle vetrine. Scheiwiller elaborò una risposta collettiva (si vedano i *Documenti* di questa nota), prendendo spunto da una lettera critica di Lamberto Vitali.

[19] Si veda il saggio di Andrea Scarabelli sulla genesi editoriale del libro.

[20] Per le edizioni straniere dei libri evoliani negli anni Sessanta, si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[21] Emblematici furono i seguenti articoli, scritti da sostenitori di un razzismo di tipo biologico contro Evola e le sue dottrine sulla razza: camillo Pellizzi, *Democrazia intellettuale* in *Civiltà fascista*, IX, n. 8, giugno 1942; GiorgioAlmirante, *Ché la diritta via era smarrita... (contro le "pecorelle" dello pseudo-razzismo antibiologico)*, in *La difesa della razza*, V, n. 13, 5 maggio 1942; Ugoberto Alfassio Grimaldi di bellino, recensione di *Sintesi di Dottrina della razza* in *Civiltà fascista*, IX, n. 4, febbraio 1942, e *Ai margini di una polemica sulla validità di un esoterismo razzista in Civiltà fascista*, IX, n. 10, agosto 1942; Guido Landra, Razzismo biologico e scientismo (Per la Scienza e contro i melanconici assertori di un nebuloso spiritualismo), in *La difesa della razza*, VI, n. 1, 5 novembre 1942, e *Scienza*, *razza*, *scientismo* in *La Vita italiana*, XXXI, n. 359, febbraio 1943, con una *Postilla* di Giovanni Preziosi. Si veda il cap. 11.

[22] Lamberto Vitali (1896-1992), tra i primi storici italiani della fotografia, pubblicò diversi libri prima con Giovanni e poi con Vanni Scheiwiller.

[23] Vitali.

[24] Longanesi.

[25] Nico Naldini.

[26] Alda Croce.

[27] Sul *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, redatto da benedetto croce (*Il Mondo*, 1 maggio 1925), in

risposta al Manifesto degli intellettuali fascisti di Giovanni Gentile, il nome di Evola, come egli stesso ribadirà in risposta a Scheiwiller, non comparve, anche se egli fu un collaboratore del giornale. cfr. Julius Evola, *Il Mondo (1924-1925), Lo Stato democratico (1925), Sereno (1924)*, a cura di marco Rossi, Fondazione J. Evola-Pagine, Roma 2013.

[28] Elémire Zolla.

[29] Cesare Brandi, *Ritratto di Morandi*, All'Insegna del Pesce d'Oro, milano 1960.

[30] Sandro Penna, *Una strana gioia di vivere*, All'Insegna del Pesce d'Oro, milano 1956. cfr. All'amico editore. Dediche a Vanni Scheiwiller, All'Insegna del Pesce d'Oro, milano 2007, pp. 40-41. Il caso vuole che il poeta sia stato proprietario di un quadro di Evola, ma non si èmai potuto appurare quale esso fosse.

[31] Si veda il saggio sulla genesi editoriale del *Cammino del cinabro*.

[32] Ci si riferisce al contatto con René Guénon e l'idea di Tradizione. Si veda il cap. 6.

[33] Come riconobbe anche massimo Scaligero. Si veda la nota 2 del cap. 1.

[34] La definizione fu di Giorgio Almirante.

[35] Molto esplicito, su questo particolare aspetto della creatività intellettuale, si èmostrato Evola in *Il mistero del Graal* (Laterza, bari 1937; ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 1997, con un saggio di Franco cardini, p. 32), dove, riferendosi a personalità artistiche, asserisce: "ciò non impedisce che essi in un loro siffatto 'far soltanto dell'arte', e tanto più, per quanto più essi hanno obbedito ad una spontaneità, cioèad un processo immaginativo incontrollato, abbiano anche fatto dell'altro, abbiano o conservato o trasmesso, o fatto agire un contenuto superiore, che l'occhio esperto saprà sempre riconoscere e di cui alcuni autori sarebbero forse i primi a stupirsi, qualora venisse loro chiaramente indicato".

Si tratta di una esemplificazione e applicazione del metodo tradizionale, che mira a cogliere l'intersecarsi di piano storico e metastorico, individuale e sovraindividuale, che il filosofo romano ebbe modo di spiegare più volte, come negli articoli *Sull'arte dei filosofi d'Ermete* (Ur, 6, giugno 1928) e Sopra un oracolo aritmetico e sopra i retroscena della conoscenza (*Krur*, 2, febbraio 1929). Tale metodo èstato organicamente e storicamente analizzato da Walter Heinrich in *Über die traditionelle Methode*, Salzburg 1954 (tr. it: *Sul metodo tradizionale*, Fondazione J. Evola, Roma 1982).

[36] Fu l'antroposofo e cultore di discipline tradizionali massimo Scaligero (1906-1980) a fare questi riferimenti sia in privato sia in un suo testo autobiografico in cui tratteggiava la figura di Evola: *Dallo Yoga alla Rosacroce*, Perseo, Roma 1972 (ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 2012, pp. 77-78*)*. Peraltro, nel cap.11 del presente libro, ricordando l'incidente di Vienna, il filosofo scrive: "La dottrina tradizionale che

nei miei scritti ho spesso avuto occasione di esporre – quella secondo la quale non vi èavvenimento rilevante dell'esistenza che non sia stato da noi stessi voluto in sede prenatale – èanche quella di cui sono intimamente convinto".

[37] Evola forse si riferisce a Giovanni colazza, a capo di un gruppo antroposofico di Roma, che egli conobbe all'inizio degli anni Venti e di cui parlerà nel cap. 3. che Evola avesse certe capacità innate lo testimonia anche Pio Filippani-Ronconi che, nella sua introduzione a *Lo yoga della potenza* (Edizioni mediterranee, Roma 1995, p.12), scrive: "Per una persona che visse molto vicina ad Evola, specialmente nei primi anni Trenta, 'il guaio di Evola èche èun *mago nato*'! come per dire, grosso modo: 'e quindi vede le cose dal di dentro e non si preoccupa di come gli altri le intendono!'". Questa persona fu con ogni probabilità lo stesso Scaligero, vicino a Evola proprio in quel periodo e per tutto il decennnio e con il quale Filippani-Ronconi fu in strettissimo contatto sino alla morte.

[38] Si vedano il cap. 3 su *Teoria e Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, e il cap. 4 su L'uomo come potenza.

[39] Figlio di Vincenzo Evola (1854-1944), ingegnere delle ferrovie, e Concetta Mangiapane (1865-1956), il filosofo romano apparteneva a una famiglia siciliana cattolica di nobile ascendenza normanna residente a cinisi (Palermo), dove erano nati entrambi i genitori e dove Evola tornò varie volte da bambino per le vacanze estive.

[40] Il nome di Stirner èin effetti menzionato più volte nelle opere filosofiche evoliane (si veda il cap. 3). cfr. anche Roberto melchionda, *Il volto di Dioniso*, basaia, Roma 1984, cap. 28; Luca Lionello Rimbotti, *Max Stirner visto da destra*, in *Trasgressioni*, n. 21, gennaio-aprile 1996.

[41] Su questo specifico tema, cfr. Ernst nolte, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Sansoni, Firenze 1991. Sulle critiche evoliane al superominismo nietzschiano, cfr. Julius Evola, *Di* là dal superuomo, in Superamenti. Critiche al mondo moderno. 1928-1939, a cura di marco Iacona, Fondazione J. Evola-controcorrente, Roma-napoli 2004; Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, Edizioni mediterranee, Roma 2009, § 6; Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, I ed. bocca, Torino 1932, ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 2008, con un saggio introduttivo di Hans Thomas Hakl, cap. 8. Per un confronto tra Evola e nietzsche, cfr. Roberto melchionda, *Il volto di Dioniso*, cit., pp. 214-231; Luisa bonesio, Nietzsche e Evola: il pensiero come destino, in Friedrich Nietzsche oltre l'Occidente, Settimo Sigillo, Roma 2002; LucianoArcella, *Oltre Nietzsche*, in *Studi Evoliani 1999*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2001; Julius Evola, *Il* nichilismo attivo di Federico Nietzsche, Fondazione J. Evola, Roma 2000.

[42] Evola fu in contatto con Emilio michelstaedter probabilmente a partire degli anni dieci. Al pari del cugino carlo, che si tolse la vita il 17 ottobre 1910, Emilio si suicidò, gettandosi da una finestra, nel 1933. A testimonianza dell'amicizia dei due, cfr. la cartolina del 4/08/1926 indirizzata a Evola a firma di Santi Romano e di Emilio michelstaedter, pubblicata in Julius Evola, *Meditazioni delle vette*, Edizioni mediterranee, Roma 2003, p. 71.

[43] Evola si era iscritto al corso di laurea in Ingegneria. Presso la Fondazione J. Evola si conservano alcuni disegni tecnici risalenti a quel periodo. Si veda nei *Documenti* di questo capitolo.

[44] Per la collana “Scrittori italiani e stranieri” dell’editore carabba, lo stesso che ospitò “cultura dell’Anima”, Evola curò nel 1923 una versione del *Tao te ching*, che uscì come: Lao-Tse, Il libro della via e della virtù. Si veda il cap. 3.

[45] Di questa fase di Giovanni Papini cfr. ad esempio *Il crepuscolo dei filosofi* (Firenze 1905), Le memorie d’Iddio (Firenze 1911) e Stroncature (Firenze 1916).

[46] I ed. Vallecchi, Firenze 1913; ultima ed. Leonardo da Vinci, Roma 2011.

[47] I ed. Vallecchi, Firenze 1922, ultima ed. 2007.

[48] Appunto nella collana “cultura dell’anima”, dove pubblicò, tra i suoi centosessantatré titoli: Testi di morale buddhistica. 1. Dhammapada. 2. Suttanipâta. 3. Itivuttaka; Africano Spir, Religione; Due Upanisad. La dottrina del bianco e del nero Yajurveda; Il libro di Job; Marsilio Ficino, Sopra lo amore; Pitagora, I versi aurei, i simboli e le lettere.

[49] Valgano come esempio i nomi di Giuseppe Prezzolini e Aldo Palazzeschi.

[50] Tra il 1915 e il 1916 il diciottenne Evola frequentò lo studio di balla, formandosi come suo allievo. cfr. claudia Salaris, *Dal futurismo al dadaismo*, in *Studi Evoliani 1999*, cit.; carlo Fabrizio carli, Evola fra avanguardia e tradizione, in AA.VV., Testimonianze *su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni mediterranee, Roma 1985; Arnaldo Ginna, Brevi note su Evola nel tempo futurista, ivi.

[51] Cfr. quanto Evola scriverà più avanti, su *La Torre* (n. 6, 15 aprile 1930), all’interno dell’articolo Simboli della degenerescenza moderna, ora in Julius Evola, *Scritti sull’arte d’avanguardia*, a cura di Elisabetta Valento, Fondazione J. Evola, Roma 1994.

[52] Della quale l’Italia faceva parte dal 1882 con Germania e Impero Asburgico.

[53] Si tratta palesemente di un allucinogeno, forse la psilocibina (O-fosforil-4-idrossi- N.N dimetiltriptamina), contenuta in alcuni funghi ben noti a molte antiche popolazioni.

[54] Evola probabilmente intende dire che le aperture di coscienza prodotte da tali pericolose esperienze gli permisero di capire il senso profondo e nascosto di certi movimenti neospiritualistici e occulti, che ad altri, a un esame più superficiale o semplicemente esteriore o estetizzante, non potevano apparire (si veda il cap. 8, dove l'autore fa capire che a monte di certe sue intuizioni ci furono proprio queste esperienze).

[55] Ad esempio, nel buddhismo, come Evola argomenterà venti anni dopo in *La dottrina del risveglio* (1943). L'espressione venne anche usata da Gustav meyrink, un utilizzo che Evola commentò nel suo scritto *La legge degli enti*, firmato con lo pseudonimo di "Iagla", apparso su *Ur* alla fine degli anni Venti. Si veda il cap. 5.

[56] Siamo dunque nel 1921, l'anno in cui si sarebbe conclusa anche l'esperienza artistica. Si veda la lettera di Evola a Tzara del 2 luglio 1921, nei *Documenti* di questo capitolo.

[57] *I discorsi del Majjhimanikâyo di Buddho Gotama*, Laterza, bari 1907. L'opera venne poi ristampata in tre volumi, dei quali il primo uscì proprio nel 1921, mentre gli altri due vennero dati alle stampe nel 1925.

[58] èesattamente quanto si era verificato anni prima, intorno al 1891, a Gustav Meyrink, che stava per suicidarsi in una stanza d'albergo quando lesse un opuscolo esoterico che gli era stato infilato sotto la porta e, così illuminato, fece prendere una diversa direzione alla propria vita. cfr. Gustav meyrink, *Alla frontiera dell'aldilà*, Rocco, napoli s.d. (circa 1958). La traduzione èdi carlo d'Altavilla, cioèJulius Evola.

[59] Prova di tutto ciò si trova proprio nel libro che Evola possedeva e che èstato rintracciato. Scrive Alberto Lombardo: "nella copia del libro, a margine di quel brano particolare, vi è una frase vergata a matita: *Distacco come via di conoscenza*" (*Evola, gli evoliani e* gli antievoliani. Tra tradizione e radicalismo, politica e apolitìa, nuove Idee, Roma 2006, p. 24). Il brano è riportato tra i *Documenti* di questo capitolo.

[60] Di Karl Jaspers (1883-1969) alla fine degli anni cinquanta Evola recensirà *Introduzione* alla filosofia, nell'articolo Esistenzialismo ormai in rotta (Roma, 10 agosto 1959). Sulla critica evoliana all'esistenzialismo, si veda la nota 40 del cap. 3.

[61] Questo "saggiare il destino" porterà Evola a imporsi esperienze o prove estreme come certe scalate rischiose o la decisione presa a Vienna nel 1945 (si veda il cap. 12).

[62] Cfr. *The Doors of Perception* del 1954, tradotto in italiano come *Le porte della percezione* (ultima ed. mondadori, milano 2002). Al riguardo, e proprio per rafforzare il riferimento evoliano al "tramortimento e all'anestetizzazione spirituale" dell'umanità "nordamericana", si potrebbe ricordare che il celebre gruppo musicale di Jim morrison, morto nel 1971 con ogni probabilità per un'*overdose*, attinse il proprio nome ("The doors") proprio dal libro di Huxley. di quest'ultimo cfr. anche *Mondo nuovo – Ritorno al Mondo Nuovo* (1932 e 1958; ultima ed. it. mondadori, milano 2000) e *La filosofia perenne* (1944; ultima ed. Adelphi, milano 1995).

[63] Evidentemente queste esperienze non restarono una vicenda privata se èvero che su Evola rimase la fama di persona che ne faceva ancora uso negli anni Trenta, come attestano vari rapporti di spie della Polizia Politica, per lo più fondati su calunnie d'intonazione "gesuitica", che affermano: "ècertamente un degenerato" (24 febbraio 1930), e "abituale frequentatore di taberins e ritrovi notturni l'Evola si èfatto spesso notare per il suo tenore di vita libertino e per certe sue tendenze degenerative" (senza data, ma 1932): Archivio centrale dello Stato, direzione Generale Pubblica Sicurezza, divisione Polizia Politica, Pacco 467, Fascicolo 64, Evola Giulio cesare /Jules.

[64] Sulla ricezione dell'Evola artista al tempo dell'uscita di questa pubblicazione, si veda il saggio di Enrico crispolti, nei *Documenti* del presente capitolo.

[65] Una tendenza, a detta di Evola, molto piu` antica del dadaismo "storico", come ebbe a scrivere sin dagli anni Venti: "dada èsempre esistito. Ed infatti, sia pur travestita alla superficie secondo le condizioni di individuazione e di ambiente, si può ritrovare nelle sue linee essenziali la posizione di dada a partir dalle *Upanisad* indiane e da alcune diramazioni della scuola Pitagorica, poi, via via, in Simone, basilide, Valentino, Porfirio; in Eckhart, in Swedenborg, sino a novalis, a Stirner, a Nietzsche, a Mallarmé, Apollinaire, Bergson, Freud e Tzara" (Dada!, in Julius Evola e l'arte delle avanguardie, a cura di Francesco Tedeschi e carlo Fabrizio carli, Fondazione J. Evola, Roma 1998, p. 75).

[66] Tr. it. in Tristan Tzara, *Manifesti del dadaismo e Lampisterie*, Einaudi, Torino 1990.

[67] Si veda il cap. 10.

[68] *Sul significato dell'arte modernissima*, testo della conferenza tenuta da Evola all'Università di Roma il 16 maggio 1921, si trova nei Saggi sull'idealismo magico, Atanòr, Roma-Todi 1925, ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 2006, con saggio di Franco Volpi. Il testo evoliano venne inserito nella ristampa de La parole obscure, edita da Scheiwiller nel 1963 in occasione della mostra a "La medusa". Il "poema a quattro voci" èstato anche riproposto nel Quaderno n. 27 della Fondazione J. Evola, Roma 1992.

[69] Bocca, Torino 1930; ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 2007, con un saggio di Massimo Donà, Parte II "Epoca della personalità", sezione II, § 20.

[70] "*Je, est un autre*". Rimbaud scrisse il risultato di quella che egli stesso ritenette essere una terribile scoperta in una lettera a Paul demeny del 15 maggio 1871.

[71] Julius Evola, *Arte Astratta/Posizione teorica/10 poemi/4 composizioni*, collection dada, Roma 1920. Una riproduzione anastatica dell'opuscolo ècontenuta nel terzo Quaderno della Fondazione J. Evola, Roma 1992.

[72] “*Tous les microbes courent en cercle tous les hommes courent en cercle / ils se hâtent* comme des obsédés et ils ne voient pas”, scrisse Evola in *La parole obscure du paysage intérieur*.

[73] Questa espressione fu utilizzata anche da Mircea Eliade. cfr. Gianfranco de Turris, L’“Iniziato” e il Professore. I rapporti “sommersi” tra Julius Evola e Mircea Eliade, in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su J. Evola*, a cura di Mario Bernardi Guardi e Marco Rossi, Pellicani, Roma 1995. Su Evola ed Eliade si veda la *Bibliografia* del cap. 10.

[74] Julius Evola ha raccontato di aver venduto questa cartolina insieme ad altro materiale dadaista al critico e collezionista d’arte Arturo Schwarz, nel 1966. Altri materiali del periodo, compresi numeri rari di riviste e manifesti dada, furono invece ceduti a Vanni Scheiwiller. Alcuni di questi documenti furono pubblicati nel catalogo *La parola nell’arte: ricerche d’avanguardia nel ’900*, Skira, milano 2007. Per il commento evoliano della cartolina, si veda la sua lettera al dadaista romeno, tra i *Documenti* di questo capitolo.

[75] Errore di trascrizione o refuso tipografico (presente sia nell’edizione del 1963 sia in quella del 1972) per Fiozzi.

[76] Si veda il già citato scritto di crispolti, nei *Documenti* del presente capitolo.

[77] Di questi disegni rimane *Nel bosco* (1917-18, olio su tavola, cm 45x33). Una certa sensibilità scenografica evoliana è testimoniata anche da *La ninfa fogliasecca* (1918-21, inchiostro e acquarello su carta, cm 20x16).

[78] La mostra personale si svolse alla galleria romana “La medusa”, diretta da claudio bruni, a partire dal 23 novembre 1963. L’evento venne curato dal giovane Enrico crispolti, che lo promosse alla critica e al pubblico. cfr. claudio bruni, *Evola Dada*, in *Testimonianze su Evola*, cit. Assieme a Scheiwiller, bruni e crispolti furono i primi a prendere contatto con Evola, tra il 1959 e il 1960, interessati alla sua fase dadaista. Queste le opere esposte durante l’evento: *Truppe di rincalzo sotto la pioggia; Feste; Mazzo di fiori; Paesaggio interiore, ore 3 a.m.; Paesaggio interiore, intervallo; Paesaggio interiore, ore 10.30; La fibra s’infiamma e le piramidi; Paesaggio interiore, ore 17; Paesaggio interiore, illuminazione; Paesaggio interiore, apertura del diaframma; La parola oscura; Paesaggio dada n. 1; Composizione n. 19; Paesaggio dada n. 3; Cesura; Paesaggio dada n. 6; Interno dada; Composizione; Composizione n. 1; Composizione n. 3; Prigioniero austriaco.*

[79] È *Paesaggio interiore ore 10.30* (1919, olio su tela, cm 110x63).

[80] Un’espressione, questa, gia` utilizzata da Evola a proposito del dadaismo – il quale lo aiutò a “trarre punti di riferimento per un radicalismo della tradizione pura e della ricostruzione incontaminata” – sulle colonne

de *La Vita italiana* nell'aprile del 1938.

[81] Per una analisi del poemetto, cfr. Adriano Romualdi, *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, in *Su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1998, pp. 33-35.

[82] Su questo aspetto, Evola tenne una conferenza, nel 1922, presso il gruppo teosofico "Roma", intitolata "dal dadaismo al simbolismo", i cui contenuti si evincono dalla seguente nota, pubblicata su *Ultra* (n. 3-4, agosto-settembre 1922): "Interessante esposizione fu quella del dot. I. Evola. Egli analizzo` i tentativi di scrittori moderni, specialmente francesi, di rappresentare in modo sintetico e simbolico alcuni stati d'animo avvalendosi non solo del significato e della connessione logica delle parole, ma anche del loro suono".

[83] Nell'introduzione al volumetto Evola scriverà: "Queste composizioni risalgono al periodo compreso fra il 1916 e il 1922 (...). E` visibile uno sviluppo che, a parte alcune non rilevanti incidenze futuriste, va dal decadentismo, il simbolismo e l'analogismo fino alla composizione astratta e dadaista, in quest'ultima fase venendo seguita la tecnica di parole e frasi usate non secondo il loro contenuto oggettivo corrente ma secondo le loro valenze evocative, associate anche a fonemi inarticolati, e accordate in modo vario" (p. 7).

[84] In realtà Evola dipinse ancora proprio a partire dal 1963. Venduti tutti i suoi quadri esposti a "La medusa", per non avere le pareti di casa spoglie realizzo` copie di alcune delle opere date via, e in più dipinse *ex novo* almeno altre cinque o sei tele.

[85] Parola incomprensibile.

[86] Ea (che volendo può essere inteso come contrazione di Evola) è lo pseudonimo poi usato per gli articoli di genere esoterico-tradizionale su *Ur* e *Krur* (1927-1929) e poi in Introduzione alla magia (1955).

[87] "Divinità solenni troneggiano in solitudine, intorno ad esse, non luogo alcuno, ed ancor meno un tempo. Parlare di esse turba. Sono le madri!" (Mefistofele a Faust in *Faust*, parte II, atto I, UTET, Torino 1975, p. 283). Goethe riteneva che ogni forma vivente risalisse a una forma originaria celata nel grembo stesso della natura; creò allora il mito delle madri, alle quali attribuì il compito di custodire, al di fuori del tempo e dello spazio, le forme originarie di tutte le cose. nel "luogo alcuno" della madri, Faust incontrerà l'immagine di Elena, ideale della pura bellezza, che aprirà a Faust un nuovo mondo.

[88] È il simbolo centrale del *Peer Gynt* (1867) di Ibsen, tradotto da G. manacorda come il "Gran curvo" nel saggio La selva e il tempio. Studi sullo spirito del Germanismo, bemporad & F., Firenze 1933, II ediz. cos'e` il Gran curvo? Egli stesso lo dice: il "né vivo né morto" e, al medesimo tempo, il "sempre vivo e il sempre morto". E così lo descrive il manacorda: "E` il 'senza forma', il vincitore, non per la forza, ma per la dolcezza, perchè non lotta e non colpisce. non si lascia passare a traverso, ma solo 'girare intorno'". cerchio "che non esce mai da se stesso, ma sempre torna in sè" (pp. 220-221).

[89] Personaggio del ciclo wagneriano, *L'anello del Nibelungo,* Alberico è il re dei nani o nibelunghi, dei dell'Abisso nella mitologia tedesca. Il grande raccordo della tetralogia e` la lotta per il dominio del mondo e per il possesso dell'anello che garantisce e, allo stesso tempo, simboleggia tale dominio. L'anello, il cerchio, fu forgiato dopo il furto compiuto da Alberico nibelungo, "figlio della nebbia", dall'"oro puro" giacente entro i placidi fondi di una pura acqua vegliata dalle Figlie del Reno. Il furto comporto` la maledizione e la scomparsa dal mondo dell'Amore e del bene, raccolti in quell'elemento puro che e` l'Acqua: a essa l'oro deve ritornare per far di nuovo trionfare l'Amore. E alla fine così avverrà attraverso brunilde, donna di Sigfrido.

[90] "M. Aa l'antiphilosophe" e` il personaggio centrale di poesie e manifesti di Tzara che arriva a firmare cosi` alcune frasi fin troppo lapidarie nel loro apparente non senso. ma, per l'appunto, proprio Tzara e` "m. Aa l'antifilosofo".

[91] *The Dada painters: The documents of Modern Art n. 8,* GeorgeWittenborn Inc., new York 1967.

[92] *Archivi del futurismo,* a cura di m. drudi Gambillo e T. Fiori, de Luca, Roma 1958.

[93] *Dada monographie einer Bewegung,* Teufen 1957.

[94] Un'impressione analoga venne riferita anche da claudio bruni (*Evola dada*, cit., pp. 58-59): "Per il mio interesse alla sua pittura, notai che era sorpreso e sospettosamente curioso; mi chiese come avevo fatto a scoprire che tanti anni prima egli aveva dipinto. Le sue opere, più o meno, erano tutte ancora li`, circa una trentina, e riempivano gli spazi liberi dei muri della sua casa. chiesi di poter fare un giro per vederle, lui rimase nello studio: mi accompagnava la governante che lui aveva richiamato in tedesco, ma ogni volta che mi soffermavo su di un quadro, la voce di Evola, profonda, dallo studio giungeva ad illustrarmi l'opera come se lui fosse accanto a me, o come se mi seguisse con lo sguardo attraverso i muri del suo appartamento".

[95] Cfr. Elisabetta Valento, *Homo faber. Julius Evola fra arte e alchimia*, Fondazione J. Evola, Roma 1994, pp. 14-17.

[96] *Dopo Boccioni. Dipinti e documenti futuristi dal 1915 al 1919,* Edizioni Mediterranee, Roma 1961.

[97] A proposito di questa rivista, che Evola auspicava divenisse organo di diffusione del dadaismo e dell'astrattismo in Italia – augurio che conobbe solo una temporanea realizzazione – il giovane artista scriveva a Tristan Tzara: "Vi si potrà scrivere in tutte le lingue e sarà un punto di raccordo tra i modernisti italiani e quelli delle altre nazioni (…). Su 'noi', con la più grande probabilità, sarò il solo a sostenere le tendenze 'astrattiste', e spero che, appena riceverete il primo numero, vorrete aiutarci con la vostra

collaborazione e quella dei vostri amici” (Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923), cit., lettera III).

[98] *Ivi*, lettera XV; cfr. anche E. Valento, *Homo faber,* cit., pp. 121-130.

[99] Julius Evola, *Arte Astratta,* cit., p. 6.

[100] *Ivi, pp. 5-6.*

[101] *Ivi, p. 11.*

[102] *Ivi, p. 13.*

[103] *Ivi, p. 6.*

[104] *Ivi, pp. 13-14.*

[105] *Ibidem*

[106] Lo scritto recava in calce questo profilo biografico: “Giulio Evola, nato a Roma nel 1898, ha dato un contributo alla pittura e all’arte d’avanguardia italiana nel primissimo periodo del suo sviluppo, dal 1915 al 1921. nel gennaio del ’20 fece una mostra personale di 54 opere alla Galleria Bragaglia di Roma. Le opere erano divise in due sezioni: ‘Tendenze di idealismo sensoriale (1915-1918)’, che confluivano col futurismo, e ‘Tendenze di astrattismo mistico (1918-1920)’. Altra mostra personale egli tenne nel ’21 con 60 opere, a berlino, alla Galleria *Der Sturm* di Herwarth Walden; inoltre prese parte a esposizioni futuriste e d’avanguardia a Milano (Palazzo cova), Ginevra, Losanna ed al cabaret ciancelli a Stoccolma. Fu tra i primi ad introdurre in Italia il dadaismo con bino Sanminiatelli e Prampolini. nell’aprile 1921 egli fece una mostra dadaista insieme a G. cantarelli e A. Fiozzi alla galleria bragaglia, formulando anche la teoria della sua tendenza artistica. La sua attività di pittore si arresta a tale periodo essendosi poi dedicato a studi di filosofia teoretica e di scienze spirituali e di filosofia della storia”.

[107] Anche Adriano Romualdi, in *Il ritorno di un dadaista* (*Il Secolo d’Italia*, 12 dicembre 1963; ora in *Su Evola*, cit.), critico` la componente pregiudiziale di questo articolista.

[108] Poeta e scrittore, influenzato da Poe e Baudelaire, Dmitrij Merežkovskij (1865-1941), a causa della sua dissidenza politica, scelse l’esilio, rimanendo uno dei critici piu` intransigenti dell’Unione Sovietica. Fu autore di romanzi di successo, tra cui *La morte degli dèi*, dedicato a Giuliano Imperatore, e *La resurrezione*

degli dèi su Leonardo da Vinci. Usciti in Russia rispettivamente nel 1895 e nel 1900, entrambi i libri vennero pubblicati in italiano nei primi del novecento per i tipi di Treves.

[109] Segretario generale del Parlamento italiano, decio calvari fu, tra il 1904 e il 1905, Segretario del Gruppo Teosofico "Roma", appartenente alla Lega Teosofica Indipendente – e, in quanto tale, lontano dalla dottrine di Annie besant ma fedele all'ortodossia blavatskiana –, diresse la rivista *Ultra*, avvalendosi della collaborazione, tra gli altri, di Evola. Antroposofo, Giovanni colazza (1872-1953) collaboro` con Evola alla rivista *Ur*, utilizzando lo pseudonimo "Leo". nell'occasione mostro` una certa riluttanza a mettere per iscritto insegnamenti di tipo tradizionale, tanto che fu lo stesso Evola a stendere i suoi contributi, sulla base delle indicazioni che questi gli forniva. Fu in contatto con massimo Scaligero, che guido` verso l'antroposofia. molti suoi scritti sono reperibili sulla rivista romana *Graal*. Fra essi, il testo di una conferenza nella quale commenta *L'iniziazione* di Steiner (*Graal*, n. 1, pp. 15-22; n. 2, pp. 72-79). cfr. anche il suo *Dell'iniziazione*, Tilopa, Roma 1992. Arturo Onofri (1885-1928), poeta pre-ermetico, collaboratore de *La Voce* e fondatore dell'importante rivista *Lirica*, compose significative raccolte poetiche: *Terrestrità del Sole* (1927), *Vincere il drago* (1928), *Zolla ritorna cosmo* (edita postuma nel 1930), *Suoni del Graal* (postuma anch'essa, nel 1932). Assieme ad altri studiosi appartenenti al Gruppo di Ur, Evola – che peraltro recensi` buona parte delle opere del poeta – lavoro` nel 1930 a un volume, uscito per Vallecchi, in onore di Onofri. Il libro fu recensito da Salvatore Rosati su *Rassegna italiana* del marzo 1931 (cfr. Susetta Salucci, *Arturo Onofri*, La nuova Italia, Firenze 1972; Julius Evola, Arturo Onofri, Esoterismo e poesia. Lettere e documenti 1924- *1930*, a cura di michele beraldo, Fondazione J. Evola, Roma 2001). del teosofo bernard Jasink, appartenente agli ambienti del *Leonardo* e, tra le altre cose, traduttore dell'*Autunno del Medioevo* di Huizinga, furono molti i libri dati alle stampe agli inizi degli anni Venti – alcuni dei quali influenzarono la composizione de *La dottrina del risveglio* –, ad esempio La mistica del buddhismo (bocca, Torino 1922), Introduzione alla storia del buddhismo (s.e., Firenze 1923) e Il risveglio del buddhismo in Occidente (s.e., Zoagli 1924). Jasink si occupo` dei *Saggi sull'idealismo magico* di Evola (Atano`r, Roma-Todi 1925), a cui dedico` una lunga recensione: *L'idealismo magico di Evola*, in *Ultra*, n. 1, gennaio-febbraio 1926, ora in appendice all'ultima ed. dei *Saggi*. Raoul dal molin Ferenzona (1879-1946) viaggio` a lungo in Europa soggiornando a monaco di baviera. Rientro` a Roma nel 1918, anno in cui visse una crisi mistica che lo indusse a ritirarsi nel monastero di S. Francesca Romana. Qui trovo` conforto nella mistica dei numeri e nell'armonia delle sfere celesti. Studioso di esoterismo, gnosi, kabbalah e alchimia, frequento` il circolo teosofico di Via Gregoriana, tenendovi varie conferenze. Autore di una raccolta poetica intitolata *Misteri rosacrociani*, dono` a Evola una copia con dedica del suo *Zodiacale. Opera religiosa*, stampato in cento copie per i tipi di Ausonia nel 1919. Questa la dedica, datata "Roma, 21.11.21": "*Que ne* peut parfaire son Initiation, que par la révelation directe de l'Esprit universel collectif, qui est la voix qui parle à l'interieur. Votre, in Rose+Croix, R. d. M. Ferenzona". Venne redatta in francese forse a seguito della lettura del "poema a quattro voci" evoliano, il cui titolo e` in effetti qui suggerito. La copia di Evola reca anche un *ex libris* raffigurante un fiore rosso.

[110] John Woodroffe, *alias* Arthur Avalon (1865-1936), fu giurista e capo della corte Suprema di calcutta. Laureatosi a Oxford, nutri` un profondo interesse per la filosofia indù. nel 1917 dette alle stampe quello che in Occidente e`, ancora oggi, uno dei testi chiave per la comprensione del *Kundalini Yoga*: *The Serpent Power* (1918). Grazie alla collaborazione di eminenti studiosi indiani, tradusse dal sanscrito molti testi di questa tradizione. marcello de martino ha rilevato la centralita` nei suoi studi dei rapporti intrattenuti con Evola in tema di tantrismo. L'inglese, infatti, citava il suo "amico italiano" nella prefazione alla terza edizione di *Shakti and Shakta* uscita nel 1929, traducendo in inglese, *sic et simpliciter*, le frasi di una lettera che aveva ricevuto da Evola (cfr. la sua introduzione a Julius Evola, *L'uomo come potenza*, Edizioni mediterranee, Roma 2011). Si veda bibliografia cap. 4.

[111] Tutti editi nella collana dei *Tantrik Texts* e ora raccolti in tredici volumi per i tipi di cosmo Publications (2004).

[112] Atanòr, Todi-Roma s.d. (ma 1926); ultima ed. cit.

[113] Bocca, Torino 1949; ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 1994, con un saggio introduttivo di Pio Filippani-Ronconi. Si trattò di una vera e propria riscrittura, come si dirà nel cap. 4.

[114] Per la serie curata dalla Lega Teosofica Italiana, tra cui *L'individuo e il divenire del mondo*, pubblicato in forma di opuscolo dalla Libreria di Scienze e Lettere nel 1926.

[115] Per quanto attiene alla fase dell'"idealismo magico" di Novalis (1772-1802), cui Evola si riferisce, essa si manifesto` in due opere, del biennio 1797-1798: nei frammenti raccolti con il titolo *Polline* e nel romanzo incompiuto *I discepoli di Sais.* Si tratta di un tentativo di esplicitare, sul piano artistico, le possibilità che Novalis riteneva implicite nel sistema di Fichte.

[116] In seguito, l'intero testo (comprendente introduzione e traduzione), insieme alla versione del 1959, è stato ripubblicato in Julius Evola, *Tao Tê Ching*, con un saggio di Silvio Vita, Edizioni Mediterranee, Roma 2005.

[117] Come lo stesso Evola ebbe a scrivere nella sua introduzione al testo, conclusa nel settembre del 1922 ad Assisi, venne aiutato da uno studioso cinese. La prima versione del testo, del 1923, viene indicata come "discussa" con il "sig. He-Sing".

[118] Cfr. anche Julius Evola, *E. Coué e l'"agire senza agire"*, in *Bilychnis*, gennaio-febbraio 1925.

[119] Si tratta di mario moretti, a cui il libro e` dedicato (unico fra quelli del pensatore). Negli anni cinquanta, Evola si recò innumerevoli volte a Bologna presso moretti – suo vecchio amico, nonché sovvenzionatore di alcune sue opere – per trascorrere presso di lui periodi di vacanza e di riposo.

[120] Il conte Georges-Albert Puyou de Pouvourville (1862-1939), detto matgioj, fu un'eterodossa figura di militare francese, dai disparati interessi. Visse a lungo nel Tonchino e, più in generale, in Estremo Oriente. compose ventiquattro volumi sulle tematiche piu` svariate: studi coloniali, letterari e metafisici. Introdusse in Occidente lo studio del taoismo e colse nella scrittura ideogrammatica tre sensi: letterale, intellettuale o morale e spirituale.

[121] Cfr. il cap. I “Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell’Idealismo”.

[122] Ci si riferisce a *Cavalcare la tigre*, cit., cap. 2 “nel mondo dove dio e` morto”.

[123] Questi punti di vista vennero ribaditi da Evola nel 1937, nella introduzione alla *Crisi del mondo moderno* di René Guénon, che tradusse per i tipi di Hoepli (ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 1972).

[124] Il testo, menzionato da Evola, di Abraham Anton Grünbaum(1885-1932), psicologo tedesco, critico della psicanalisi freudiana, vale a dire *Herrschen und Lieben als Grundmotive* der philosophischen Weltanschauungen, venne pubblicato a bonn nel 1925.

[125] Jules Lagneau (1851-1924) in vita pubblico` soltanto un’opera – nel 1894, anno della sua morte – dal titolo *Plaquettes*. nel 1925 uscira` invece il *corpus* generale dei suoi scritti, in gran parte apparsi su riviste, con il titolo *Ecrits.* Evola colse una sintonia con il pensatore francese, in quanto questi sostenne la necessita` di far coincidere, in un’ottica di filosofia della pratica, pensiero e vita, sulla scorta dei suoi prevalenti interessi etici e pedagogici, nella convinzione che “lo spirito puo` tutto, perché dallo spirito viene tutto”.

[126] Opera iniziata, come si legge, nelle “trincee del carso” e conclusa nel 1924. Venne data alle stampe in due volumi: *Teoria dell’Individuo Assoluto*, I. ed. bocca, Torino 1927, ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 1998, con un saggio introduttivo di Piero di Vona, Fenomenologia dell’Individuo Assoluto, cit.

[127] Rapporti che si evidenziano nei vari epistolari evoliani. cfr. ad esempio *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce (1925-1933)*, a cura di Stefano Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 1995; Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile (1927-1929), a cura di Stefano Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 2000; Alessandro Giuli, *Evola-Gentile-Spirito:* tracce di un incontro impossibile, in Democrazia, nazione e crisi delle ideologie, Luni Editrice, milano 2000 – Annali della Fondazione Ugo Spirito, 1997, vol. IX.

[128] Si vedano gli autori esaminati da Evola nei suoi *Saggi*, vale a dire Carlo Michelstaedter, Otto Braun, Octave Hamelin ed Hermann Keyserling.

[129] Di tutti i libri che leggeva negli anni Venti e Trenta e che poi gli sarebbero serviti come base per le sue opere, Julius Evola faceva delle sintesi o sunti e ne citava alcune parti, spesso indicando il numero di pagina. In questo modo riempì con la sua scrittura minuta e regolare due serie di quaderni. Una di fascicoli formato protocollo bianchi e non rigati che poi ricopertinava con carta nera e cuciva con un filo e su cui apponeva con il suo inconfondibile stile un numero progressivo e l’argomento: sono ventuno e si riferiscono a filosofia, psicologia, scienze occulte ed ermetismo. Una seconda serie (con tutta evidenza successiva) di quaderni scolastici a righe, sempre con copertina nera ma senza titolazione esterna, vennero numerati internamente da I a VII (quest’ultimo bianco e acquistato in una cartoleria di Vienna): anche in essi vi sono sunti e citazioni di opere di vario genere, che sono poi serviti a Evola per i libri sullo yoga, l’esoterismo, il

Graal e così via. Vedi *Documenti* ai capp. 3 e 5.

[130] Di Schelling cfr. *La filosofia della natura*, Il Tripode, napoli 1990; *Aforismi sulla filosofia della natura*, Egea, Milano 1992; *Filosofia della mitologia*, Mursia, Milano 1990.

[131] *Fenomenologia dello Spirito, Rusconi, milano 1995; Enciclopedia delle scienze filosofiche,* Rusconi, Milano 1996. cfr. anche G.A. Magee, Hegel e la tradizione ermetica, Edizioni Mediterranee, Roma 2013.

[132] Di Fichte cfr. *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1996; Dottrina della scienza (esposizione del 1807), Guerini e Associati, Milano 1995; *Prima introduzione alla Dottrina della scienza,* Guerini e associati, Milano 1996; Scritti sulla dottrina della scienza, Utet, Torino 1999.

[133] Sebbene il documento non sia reperibile, Evola cito` questo elogio nella risposta del 23 aprile 1925 al filosofo napoletano. cfr. *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., pp. 24-25. Le parole di croce vennero anche utilizzate in una inserzione pubblicitaria posta in L'uomo come potenza. cfr. Julius Evola, La Biblioteca esoterica. Evola-Croce-Laterza. *Carteggi editoriali 1925-1959,* a cura di Alessandro barbera, Fondazione J. Evola, Roma 1997, p. 27, n. 38. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[134] Jules Lachelier (1832-1918) fu studioso francese del criticismo. Le sue opere principali sono Du fondement de l'induction e Psycologie et métaphysique, raccolti in edizione italiana in *Psicologia e metafisica*, Laterza, Roma-bari 1915. charles Sécretan (1815-1895), filosofo svizzero, pubblicò la sua opera principale, *Philosophie de la liberté,* nel 1849. Èmile boutroux (1845-1921) fu il teorico del contingentismo. Tra le sue opere fondamentali: Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea, Vallecchi, Firenze 1925; Scienza e religione nella filosofia contemporanea, mondadori, milano 1941. charles Renouvier (1815-1903) fu il massimo rappresentante del neocriticismo francese. Tema centrale delle sue opere (tra cui *La science de la morale* del 1869 e *Le personnalisme* del 1903) e` la difesa della libertà individuale. Fu anche il teorico della ucronia o storia possibile, ipotetica, alternativa (ucronia, vale a dire "non tempo", esattamente come utopia/"non luogo"). Octave Hamelin (1856-1907), allievo di Renouvier, muovendo da Kant, giunse a posizioni personaliste. Accetto`, come "ipotesi ragionevole", il teismo. La sua opera fondamentale e` il Saggio sugli elementi principali della rappresentazione (1907). Maurice Blondel (1861-1949) fu uno dei vertici del pensiero transalpino del XX secolo. Reagì al positivismo con il saggio *L'azione*, del 1893. Sostenne, all'interno di una cornice speculativa cristiano-modernista, il primato della volontà.

[135] Si tenga presente che i capitoli dei *Saggi* erano già apparsi sotto forma di articoli e recensioni su varie riviste come *Ultra*, *Il Nuovo Paese*, *Il Mondo* e *Atanòr*.

[136] Parte Terza, "Epoca della dominazione".

[137] Il saggio uscì nella rivista *Bilychnis*, giugno 1925. La collaborazione evoliana a questa rivista, stampata dalla scuola teologica battista di Roma, ebbe inizio nel gennaio del 1925 e terminò nel gennaio del 1931. È particolarmente utile per seguire, specie dal punto di vista bibliografico, l'evoluzione del suo pensiero di quegli anni.

[138] Benedict Franz Xaver Von Baader (1765-1841), ingegnere, medico e filosofo, fu una delle figure centrali del Romanticismo in Baviera. Intrattenne rapporti con Görres, dal quale trasse l'interesse per il mito e il simbolo, e con Schelling. Oppositore dell'assolutismo ecclesiastico, fu interdetto dall'insegnamento di filosofia delle religioni. Cfr. il suo *Filosofia erotica*, Rusconi, Milano 1982. Johann Georg Hamann (1730-1788), critico di Kant e dell'Illuminismo, mosse da una rivalutazione delle posizioni spiritualiste. In particolare sostenne l'idea della trascendenza del linguaggio. Cfr. il suo *Metacritica del purismo della ragione*, uscito postumo nel 1788. Probabilmente il richiamo evoliano a Schopenhauer si riferisce ad alcune parti de Il mondo come volontà e rappresentazione ma soprattutto ai saggi Sulla vista e i sui colori,Memoria sulle scienze occulte, Sulla parola e sul linguaggio.

[139] I due furono accomunati dalla precocissima qualità speculativa delle loro pagine, nonché da un destino tragico. Michelstaedter morì suicida e braun terminò i suoi giorni nelle trincee del primo conflitto mondiale. del primo cfr. *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, milano 1995; *Il dialogo della salute*, Adelphi, Milano 1988. del secondo, *Aus* nachgelassen Schriften eins Frühvollendeten, Volgestein, berlin 1921.

[140] Di Hermann Keyserling (1880-1946) basti ricordare *La rivoluzione mondiale e la responsabilità dello spirito*, Hoepli, milano 1935. Per quanto riguarda l'opinione di Evola, cfr. anche il suo scritto Ermanno Keyserling e la "scuola della sapienza", in L'idealismo *realistico*, gennaio 1925, ora in Julius Evola, *L'Idealismo realistico (1924-1928)*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola, Roma 1997.

[141] In proposito cfr. anche Julius Evola, *Sulle ragioni del solipsismo*, in *L'idealismo realistico*, a. II, fasc. 6-7, ora in *L'Idealismo realistico*, cit.

[142] Cfr. Eduard von Hartmann (1842-1906), *Philosophie des Unbewussten*, berlin 1869, ma anche La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer, Accademia University Press 2012.

[143] Evola fa riferimento al cap. 8 "Storia-Storicismo". Si veda qui il cap. 12.

[144] Cfr. OttoWeininger, *Sesso e carattere*, traduzione di J. Evola, bocca, milano 1956; ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 1992, pp. 214-233.

[145] Si veda la nota 7 del cap. 2.

[146] Si veda il cap. 1.

[147] Cfr. in particolare il cap. 3 “Il vicolo cieco dell’esistenzialismo”. Il “vicolo cieco” di questa corrente filosofica è la sartriana “condanna ad essere liberi”. Giacché l’unico fondamento positivo della libertà è metafisico – un principio del tutto sconosciuto ai “filosofi dell’esistenza” – la liberazione da questi proposta, scrive Evola, non fa che condurre l’uomo a una nuova prigionia. Il filosofo romano aveva messo in guardia altre volte di fronte a queste dottrine, come nel suo *Messaggio alla gioventù* (pubblicato nel numero unico dei “nostalgici”, redatto da Roberto melchionda, andò poi a costituire *Orientamenti*), all’interno del quale suggerisce sia sufficiente contrapporre all’esistenzialismo un tipo umano piu` forte, che non si faccia spezzare dall’esistenza, che non la subisca passivamente ma che ne divenga signore, a che questa corrente perda la propria validità. Si veda il cap. 12.

[148] La stessa impostazione verra` utilizzata nello studio dei Tantra in relazione al dualismo vedantico (si veda il cap. 4), secondo i quali non vi e` differenza qualitativa tra diverse dimensioni ontologiche ma esse sono da intendersi come differenti esercizi di *una* medesima potenza.

[149] Cfr. il cap. 4 “La costruzione dell’immortalità”.

[150] Cfr. il cap. 6 “I presupposti e gli strumenti per la pratica”.

[151] Cfr. il cap. 3.

[152] Cfr. Sezione III “del principio dell’Io”.

[153] Eugene Osty (1874-1938) fu medico e dal 1924 diresse l’Istituto di metapsichica. In particolare si occupò di fenomeni legati alla conoscenza extrasensoriale. cfr. il suo *La connaisance paranormale,* Parigi 1923.

[154] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola. Tra l’edizione in un unico volume ipotizzata inizialmente e quella in due volumi (*Teoria* del 1927 e *Fenomenologia* del 1930) ci fu a quanto pare un’ipotesi intermedia in fatto di titoli. nelle opere “di prossima pubblicazione” indicate all’interno de L’individuo e il divenire del mondo, il testo filosofico viene presentato così: “Teoria dell’Individuo Assoluto, 2 vol.: 1) I Principî; 2) La Fenomenologia, bocca-Torino”.

[155] Nel 1924 avevano già visto la luce alcune opere minori di Husserl, nelle quali il filosofo aveva comunque già posto le basi del suo sistema fenomenologico, tra cui *Ricerche logiche* (1900-1901) e Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica (1913).

[156] Poiché il libro uscì nel 1930, ci si riferisce agli interessi per la magia e l’esoterismo collegati al Gruppo di Ur e alle relative riviste (1927-1930). Si veda in proposito il cap. 5.

[157] Cfr. Nicola Moscardelli, *Giulio Evola*, in *Anime e corpi (Saggi sulla letteratura contemporanea)*, Studio Editoriale Moderno, Catania 1932, pp. 225-231.

[158] Cfr. Adriano Tilgher, *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, Guanda, Modena 1937.

[159] Quindi tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni cinquanta, nel periodo della ospedalizzazione di Evola, allorché rimise mano ad alcune sue opere, in vista di nuove edizioni. Si veda il cap. 12.

[160] L'auspicio dell'autore alla fine si e` realizzato, perchè sono stati proprio i rappresentanti più liberi e anticonformisti della cultura accademica a valorizzarne l'opera filosofica, a cominciare da Piero di Vona, che ha redatto l'introduzione alla edizione "ortopedizzata" di *Teoria dell'Individuo Assoluto* (Edizioni Mediterranee, Roma 1998), il compianto Franco Volpi, che l'ha scritta per *Saggi sull'idealismo magico* (Edizioni mediterranee, Roma 2006), sino a Massimo Donà, che si è occupato di *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* (Edizioni Mediterranee, Roma 2007), pubblicato nella sua forma originaria del 1930, dato che Evola non lo aveva rivisto. È da sottolineare l'opera controcorrente di Franco Volpi (1952-2009), che nel suo Lexicon der philosophischen Werke (Krönen Verlag, Stuttgart 1988), pubblicato in tedesco e poi in edizione italiana (*Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 357-360), ha annoverato Julius Evola tra i tre massimi filosofi italiani del novecento, accanto a Croce e Gentile. Si può aggiungere che certe interpretazioni "eterodosse" della filosofia classica si sono affermate anche fuori dall'Italia, cfr. ad esempio Glenn Alexander Magee, *Hegel e tradizione ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013, in cui sono citati gli studi di Evola sul'ermetismo.

[161] Atanòr, Roma-Todi 1928; ultima ed. Edizioni Mediterranee, Roma 2004, con un saggio introduttivo di Claudio Bonvecchio.

[162] Sulle varie edizioni, si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[163] Anche qui si veda la *Bibliografia* citata.

[164] Al riguardo si veda la nota 3 del cap. 3.

[165] In realtà 1926, come già detto.

[166] Le poche eccezioni, tra cui Giordano Bruno e Meister Eckhart – il cui "diventare dio" è riecheggiato in queste righe –, non fanno che confermare la regola, come Evola scrisse in molti dei suoi studi.

[167] Si vedano i chiarimenti forniti nella nota 3 del cap. 3.

[168] È interessante rilevare come la posizione espressa da Evola in merito al rapporto libertà/potenza coincida con quella di un altro filosofo “appartato” del novecento italiano, il *transattualista* Andrea Emo, il quale, in tema, così scrisse: “L’uomo non può intendere altrimenti la sua libertà che come potenza, volontà, conquista” (*Il monoteismo democratico. Quaderni del 1953*, Mondadori, Milano 2003, p. 44). Sul rapporto tra i due cfr. Giovanni Sessa, La meraviglia del nulla. Saggio su Andrea Emo, Bietti, Milano 2014.

[169] Questa espressione sempre accompagnò la produzione evoliana, fino agli anni di *Cavalcare la tigre*, dove ne viene fatta una vera e propria teorizzazione. Si veda il cap. 14.

[170] Si veda il cap. 8.

[171] Atanòr, Roma-Todi 1958, ultima ed. Edizioni mediterranee, Roma 1996, con un saggio introduttivo di Fausto Antonini, cap. 6 “Il sesso nel dominio dell’iniziazione e della magia”, in particolare § 54-55. Si veda qui il cap. 13.

[172] Scheiwiller, Milano 1971, ultima ed. Edizioni Mediterranee, Roma 2000, con un saggio introduttivo di Giorgio Galli. cfr. il cap. 14 “Il mito di Oriente e Occidente e ‘l’incontro delle religioni’”.

[173] Cfr. Jean Varenne, *Il tantrismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010.

[174] Del 1923. Si veda il cap. 3.

[175] Un giudizio analogo sulle tragiche sorti dei tre filosofi era stato espresso da massimo Scaligero in un suo articolo negli anni Venti dedicato alla dimensione iniziatica dei romanzi di Gustav meyrink, molti dei quali, peraltro, vennero tradotti da Evola. cfr. massimo Scaligero, Misticismo e narrativa: che cosa c’è in Meyrink (L’Italia letteraria, 15 settembre 1934), ora in Gustav Meyrink, *Il Domenicano bianco*, traduzione di Julius Evola, nuova ed. a cura di Gianfranco de Turris, Bietti, Milano 2012.

[176] Cfr. René Guénon, *Gli stati molteplici dell’essere*, Adelphi, Milano 1996.

[177] Si veda la nota 51 del cap. 3. Il ricordo di Evola è errato. All’interno dell’antologia comparve gran parte della prima conferenza pubblicata ne *L’individuo e il divenire del mondo*. Tilgher si occupò peraltro del “prassismo” evoliano in un articolo, *Idealismo e magia* (*La Stampa*, 9 luglio 1928).

[178] Essa venne segnalata su *Ultra*, 5-6, dicembre 1925: “domenica 9 dicembre presso il nostro Gruppo ebbe

luogo una conferenza del barone J. Evola su: *Nitsche* [sic] *e la Sapienza dei Misteri*. Segui` una libera viva discussione sulle audaci affermazioni del giovane scrittore, alla quale presero parte il prof. Vezzani, il prof. Gerace, il prof. Palanga e altri". Su queste polemiche e quelle successive con Vezzani (ora riportate nell'ultima ed. de L'uomo come potenza), cfr. Alessandro Giuli, J. Evola e le polemiche sull'esoterismo, in *Studi Evoliani 1998*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

[179] Fu Ernest Renan, nel suo *Histoire des origines du Chrisianisme* (1866-1881), a sostenere per primo questa tesi. Sulla figura di mithra cfr. Julius Evola, *La via della realizzazione di sé attraverso i misteri di Mithra*, a cura di Stefano Arcella, Fondazione J. Evola-controcorrente, Roma-Napoli 2007; Stefano Arcella, I Misteri del Sole. Il culto di Mithra nell'Italia *antica*, controcorrente, Napoli 2002.

[180] Si veda il cap. 13.

[181] Cfr. Julius Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit., cap. I "Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'idealismo"; *Teoria dell'Individuo Assoluto*, cit., sez. VII, § 6 "Il problema della potenza"; Fenomenologia dell'Individuo Assoluto, cit., "Epoca della dominazione", sez. II "Individuo Assoluto".

[182] Si veda il cap. 5.

[183] Papini definì Arturo Reghini (1878-1946) come "il più grande mago che Firenze abbia mai conosciuto", e disse di lui: "non era uno dei soliti dilettanti ciarlatani delle scienze magiche, ma era uno spirito acuto, avveduto e arguto, arricchito da una cultura assai vasta, agguerrito dall'esercizio dell'analisi matematica" (*Passato remoto 1885-1914*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994, p. 102).

[184] Cfr. Arturo Reghini, *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi ed il massimo mistero massonico*, Atanòr, Todi-Roma 1922; ultima ed. Atanòr, Roma 1991.

[185] Si veda il cap. 14, in specie la parte relativa alla traduzione dei *Versi d'oro* pitagorei.

[186] Cfr. Louis Rougier, *Celse contre les Chretiens. La reaction païenne sous l'Empire romain*, Edition du Siècle, Parigi 1926; ultima ed. Edition Copernic, Parigi 1977. dell'autore cfr. anche *La sovversione cristiana*, I Libri del Graal, Roma s.d.

[187] Giovanni Antonio colonna di cesarò (1878-1940), figlio del duca calogero Gabriele e di Emmelina Sonnino – sorella del ministro Sidney Sonnino e nota negli ambienti antroposofici con il nome del secondo marito, de Renzis –, dopo la laurea in Giurisprudenza si iscrisse al Partito Radicale. Fu più volte eletto deputato a partire dal 1909. Al termine del conflitto mondiale divenne capo del Partito democratico Sociale, espressione di una sinistra non marxista. ministro delle Poste nel governo Facta e nel primo gabinetto mussolini, si dimise dall'incarico il 5 febbraio 1924, divenendo uno dei punti di riferimento della secessione

dell'Aventino. Aderì nel 1930 ad *Alleanza nazionale per la libertà*, movimento antifascista di ispirazione conservatrice. nominato nel 1921 Presidente dell'Istituto per l'Oriente carlo Alfonso nallino, nel 1925 divenne direttore della rivista *Lo Stato democratico*, alla quale collaboro` anche Evola. Fu inoltre collaboratore di *Ultra* e relatore ai corsi di "cultura spirituale". Prossimo agli ambienti del neopaganesimo romano, partecipò alla rappresentazione della tragedia *Rumon* di Musumeci Ferrari bravo, nel 1923. Attivo nel Gruppo di Ur, fu sospettato di essere l'organizzatore dell'attentato a Mussolini messo in atto da Violet Gibson il 7 aprile 1926. cfr. claudio mauri, *Tre attentati al Duce: una pista esoterica*, in AA.VV., *Esoterismo e fascismo*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

[188] *Lapsus di Evola. La rivista quindicinale si chiamava precisamente Lo Stato democratico*, organo del Partito democrazia Sociale, ed Evola vi pubblico` tre lunghi saggi. cfr. Julius Evola, Il Mondo (1924-1925) - Lo Stato democratico (1925) - Il Sereno (1924), a cura di Marco Rossi, Fondazione J. Evola-Pagine, Roma 2013.

[189] Più volte Evola s'interrogò sui principi da opporre al comunismo per dotare la propria critica di una portata positiva. cfr. Julius Evola, *Anticomunismo positivo. Scritti su bolscevismo e marxismo 1938-1968*, a cura di marco Iacona, Fondazione J. Evola-controcorrente, Roma-napoli 2008; Marco Iacona, Prospettive evoliane sul comunismo, in Studi *Evoliani 2008*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 2009.

[190] Il riferimento e` alla Rivoluzione conservatrice tedesca, che venne messa in disparte con l'avvento del nazionalsocialismo nel 1933. Si veda la *Bibliografia* del cap. 10.

[191] Giuseppe bottai (1895-1959) si arruolo` volontario durante la prima guerra mondiale. Appartenente al movimento futurista, partecipo` alla fondazione dei Fasci italiani di combattimento, ricoprendo poi, sotto il Regime, diverse cariche importanti a partire dal 1926, tra cui quella di ministro dell'Educazione nazionale. Oltre a *Critica fascista*, fu direttore della sezione romana del *Popolo d'Italia* e fondatore della rivista *Primato*, nel 1940, e di *ABC*, nel 1953. Il suo carteggio con Evola si trova presso il Fondo Bottai di Milano.

[192] Gli articoli di Evola apparsi su *Critica fascista* sui rapporti tra cristianesimo e fascismo sono: Il fascismo quale volontà d'impero e il cristianesimo, 15 dicembre 1927; Idee su uno Stato come potenza, 1 settembre 1926; Fascismo antifilosofico e tradizione mediterranea, 15 giugno 1927; Oriente non è antifascismo, 15 luglio 1927; Spiritualità imperiale e retorica neoprotestante, 5 ottobre 1926; Polemica antiprotestante. 'Conscientia' e la *magia*, 15 dicembre 1926. Le tesi e i testi saranno ripresi in *Imperialismo pagano*. Paradossalmente, ma non troppo, i saggi apparsi sulla rivista fascista di bottai riprendevano i concetti già espressi su *Lo Stato democratico* dell'antifascista Colonna di Cesarò.

[193] Nella polemica intervennero: con cinque articoli *Critica fascista*, con quattro il *Corriere d'Italia* di Roma. con tre contributi, invece, l'*Unità cattolica* di Firenze e *Il Cittadino* di Genova, con due Il Popolo toscano, Fede e ragione, La difesa del popolo di brescia e *Il Regime fascista*. Apparve solo un articolo, infine, su *L'Ora* di Palermo, il *Momento* di Torino, il Nuovo giornale di Piacenza, Studium, La Croce di messina, L'Ordine di Como, *Augustea* (il cui articolo fu poi ripubblicato anche sull'*Unione Sarda*), il *Corriere padano*, *La voce* di Bergamo, *L'Avvenire d'Italia* di Bologna e *Vita Nova*. La polemica ebbe

risonanza non solo in Francia, ma anche in Germania, Svizzera e Spagna. cfr. Gian Franco Lami, Introduzione a Julius Evola, cit.; Julius Evola, Vita Nova (1925-1933), a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola, Roma 1999 p. 16; Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, Settimo Sigillo, Roma 2012, p. 485; Gennaro d'Uva, *Il Fascismo pagano* di Julius Evola, in La Cittadella, numero speciale Julius Evola trent'anni dopo, Roma 2004.

[194] Aderente all'Ordine del giorno Grandi, che mise in minoranza Mussolini il 25 luglio 1943, Giuseppe bottai venne condannato a morte durante la RSI, nel 1944, anno in cui si arruolò nella Legione Straniera, fino al 1948.

[195] In realtà il tema era stato trattato da Evola negli anni precedenti, oltre che sulla rivista di Bottai, anche su *Vita Nova* e *Il lavoro d'Italia.* cfr. Julius Evola, *Vita Nova*, cit.; Julius Evola, Il lavoro d'Italia (1927-28). Il lavoro fascista (1941). Carattere (1941-42), a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola, Roma 2004.

[196] Non solo "introvabile", ma anche impubblicabile. Julius Evola, infatti, per impedire errori ed equivoci, ma anche perchè lo considerava un'opera giovanile superata da altre come *Rivolta contro il mondo moderno,* ne proibì sempre la ristampa nel dopoguerra, anche se seguaci, devoti ma disubbidienti, lo stamparono senza il suo consenso (cfr. Gianfranco de Turris, Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi, cit., pp. 141-142). In seguito, una edizione critica, annotata e commentata è apparsa in questa collana nel 2004 con aggiunta la riconversione in italiano della traduzione tedesca dell'opera, confrontata con la versione originale.

[197] L'espressione, virgolettata in senso negativo, è evidentemente tratta da *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, nel quale si contrappongono *Kultur* e *Zivilisation*. Sarà Evola ad approntare la prima – e *unica* – traduzione della monumentale opera spengleriana, negli anni cinquanta. Si veda il cap. 13 e la *Bibliografia*.

[198] Ennesimo riferimento spengleriano. L'"uomo faustiano", secondo il pensatore tedesco, è l'europeo attuale, il quale ha scelto il destino di Faust, legandosi indissolubilmente alla scienza, alla tecnica, al movimento, al culto dell'attività e del divenire.

[199] Cfr. Julius Evola, *Il Federalismo imperiale. Scritti sull'idea di Impero 1926-1953*, a cura di Giovanni Perez, Fondazione J. Evola-controcorrente, Roma-Napoli 2004.

[200] Arturo Reghini aveva effettivamente scritto nel 1913 un articolo dal titolo *Imperialismo pagano.* Pertanto, contemporaneamente alla scissione del Gruppo di Ur messa in atto da lui e da Giulio Parise – che avrebbero voluto dare un orientamento decisamente filomassonico alla rivista – pubblicò, sulla testata che dirigeva, *Ignis,* un pezzo polemico contro il libro e le tesi di Evola. Questi rispose in un foglio allegato al secondo numero di *Krur* e con un articolo che comparve su *Roma fascista* con il titolo *Manovre di massoni*. A ciò seguirono reciproche denunce per diffamazione. cfr. Rasenna, *Imperialismo pagano di J. Evola*, in *Ignis*, II, 1, gennaio 1929; Arturo Reghini, *Imperialismo pagano*, in *Salamandra*, gennaio-febbraio 1913, ripubblicato in *Atanòr*, I, 3, marzo 1924, ora in appendice all'ultima ed. di Julius Evola, *Imperialismo*

pagano, cit.

[201] Si veda il cap. 10.

[202] Come già precisato, la ritraduzione in italiano di *Heidnischer Imperialismus* si trova nell'ultima ed. di *Imperialismo pagano*.

[203] Composto in lingua tedesca, lo scritto, sottotitolato *Per un completamento spirituale dell'Asse Roma-Berlino*, apparve sul *Berliner Tageblatt* del 13 febbraio 1938, in apertura alla pagina intitolata "Vita dello Spirito. Arte-Scienza-critica", ora in *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, a cura di bruno Zoratto, Fondazione J. Evola, Roma 1997. Per una bibliografia degli scritti evoliani apparsi in Germania cfr. l'appendice bibliografica del Quaderno menzionato.

[204] Uscirono rispettivamente nel 1924 e nel 1925 (*Ignis* riapparve in modo effimero nel gennaio 1929) con vari contributi di Evola: in particolare, su *Atanòr* apparve il saggio *La potenza come valore metafisico*, su Ignis la conferenza Dioniso, gli scritti sul "feminile" e saggi su Steiner. numerose inoltre furono le sue recensioni. In questi periodici trovarono ospitalita`, per la prima volta in Italia, scritti di Guénon, tra cui *L'esoterismo di Dante* e *Il Re del Mondo*, tradotti da Reghini. delle due riviste esistono edizioni anastatiche curate da Gastone Ventura e pubblicate nel 1980 dalle Edizioni Atanòr di Roma. molti dei collaboratori, tra cui Giulio Parise e Aniceto del massa, oltre ovviamente a Reghini ed Evola, confluirono poi nel Gruppo di Ur: cfr. marco Rossi, *L'interventismo politico-culturale* nelle riviste tradizionaliste degli anni Venti: Atanòr (1924) e Ignis (1925), in Storia Contemporanea, giugno 1987.

[205] Un primo momento di aggregazione di quelle risorse che andarono a costituire il Gruppo fu il ciclo di conferenze avviato tra la fine del 1925 e il 1926, organizzato da Evola e Mario Puglisi, promosso dalla "Associazione per il Progresso morale e Religioso". Vi presero parte, tra gli altri, Quadrelli, Reghini, Parise, moscardelli, comi, Valli e Servadio (cfr. Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, cit., pp. 435-437). A costoro si aggiunsero importati rappresentanti della cultura italiana dei primi del novecento, come curzio malaparte, Adriano Tilgher e Dante Lattes.

[206] Nel 1927 uscirono dieci fascicoli di *Ur*, di cui due doppi; l'anno successivo otto numeri, di cui quattro doppi. nel 1929 uscirono otto fascicoli di *Krur*, di cui due doppi e uno triplo.

[207] I volumi furono pubblicati tra il 1955 e il 1956. Evola li recensì il 27 agosto del 1956, sul *Roma* (*Ritorno della magia*), segnalandoli come "appena usciti".

[208] Nell'edizione successiva del 1971 per le Edizioni Mediterranee, il nome di Evola comparve.

[209] Tra i collaboratori anonimi di Evola vanno sicuramente ricordati: Guido de Giorgio (su di lui si veda il

cap. 6), pseudonimo “Havismat”; nicola moscardelli, pseudonimi “Sirio/Sirius”, scrittore e filosofo di orientamento cattolico; Giulio Parise (1902-1970), pseudonimo “Luce”, studioso vicino al Reghini; Aniceto del massa (1898-1976), pseudonimo “Sagittario”, critico d’arte e cultore di scienze tradizionali; Arturo Onofri, pseudonimo “Oso”; Girolamo Comi, pseudonimo “Gic”; Giovanni colazza, pseudonimo “Leo”; Giovanni Antonio colonna di cesarò, pseudonimo, almeno in alcuni articoli, “Arvo”; ErcoleQuadrelli, pseudonimi “Abraxa” e “Tikapôs”, studioso di formazione kremmerziana; l’alchimista indù c.S. narayâna-swami. collaborarono all’ultimo anno di *Krur*, il 1929, l’alpinista ingegnere domenico Rudatis (1898-1994), pseudonimo “Rud”; uno dei padri della psicanalisi italiana Emilio Servadio, pseudonimo “Es”, nonché corallo Reginelli (1905-?), pseudonimo “Taurulus”, allora vicino all’antroposofia, del quale apparvero scritti su diverse riviste di studi tradizionali, anche nel dopoguerra. Possibile, ma controversa nella sua attribuzione, la collaborazione con lo pseudonimo “Ekatlos” del principe Leone Caetani, duca di Sermoneta (1869-1935), che secondo alcuni studiosi sarebbe stato un alto dignitario kremmerziano ed esoterista neopagano.

[210] Tra esse sicuramente il ricordato Guido de Giorgio. Un altro collaboratore per il quale Evola stendeva, come già detto, i pezzi era Giovanni colazza (cfr. Renato del Ponte, *Evola e il magico “Gruppo di Ur”*, Sear, borzano 1994, pp. 54-55).

[211] Come è evidente dalla nota 6, la rivista vedeva la partecipazione di elementi cattolici, tradizionalisti romani, pitagorico-massonici, antroposofico-steineriani e kremmerziani.

[212] In realtà, le monografie furono ripubblicate in volume dopo ventisei anni, nel 1955, per i tipi di bocca. Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[213] Si veda il cap. 6.

[214] Questa traduzione, con ampia introduzione e commenti, e` stata ripubblicata a cura di Stefano Arcella in un Quaderno della Fondazione J. Evola *La via della realizzazione di* Sé secondo i Misteri di Mithra, cit.

[215] Evola ne curò una successiva edizione, pubblicata con il titolo *I Versi d’oro pitagorei.* Nuova presentazione con un saggio introduttivo sul Pitagorismo, Atanòr, Roma 1959. Sulle varie edizioni del libro, si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[216] Nei fascicoli vennero riportati estratti, nella traduzione di Enrico Rocca, de *Il Golem* e *Il volto verde*. come già accennato, negli anni successivi Evola tradurrà gli altri tre romanzi dello scrittore. Si veda la bibliografia al cap. 8.

[217] Si fa riferimento alle già citate scuole attive nel gruppo. Si veda la nota 6.

[218] Come i testi sull'alchimia, che andranno a formare il volume evoliano *La tradizione ermetica*, uscito due anni dopo la chiusura dell'esperienza del "Gruppo di Ur", nel 1931. Rimasero, invece, altri scritti, poi sviluppati comunque in libri, come quello firmato "Ea" e intitolato La leggenda del Graal e il "mistero" dell'impero (nel III volume).

[219] Tutte le società segrete, e quindi anche la massoneria, erano state soppresse con la Legge "Sulla regolarizzazione delle attività delle associazioni e dell'appartenenza alle medesime del personale dipendente dello Stato" del 26 novembre 1925 (cfr. Aldo Alessandro mola, Massoni e "rosacruciani"... a regime, in Esoterismo e fascismo, cit.). E` interessante ricordare quanto sostenne Parise in merito alla "congiura" anti-evoliana nel "Gruppo di "Ur": "Si tennero due riunioni, con la partecipazione di elementi fidatissimi, una nel giugno del 1928, una seconda qualche mese dopo. Per l'attuazione del nostro programma, tenemmo conto anche del fatto che risultavano ancora efficienti alcuni organismi… che facevano capo al Rito di Memphis Mizraim, al Rito Filosofico, ai martinisti ed ai templari" (Giulio Parise, Nota sulla vita e l'attività massonica dell'Autore, premessa a Arturo Reghini, Considerazioni sul rituale dell'apprendista libero muratore, Edizioni di Studi Iniziatici, Napoli s.d. [circa 1949]; rist. Phoenix, Genova 1978, pp. IX-X).

[220] Evola si riferisce evidentemente al rapporto tra Giulio Parise e Arturo Reghini, i quali, dopo questo tentativo di estromettere Evola con l'aiuto dell'ingegnere fiorentino Moretto Mori, vennero cacciati dalla redazione di *Ur*. con questa espulsione ebbe sostanzialmente termine l'esperienza di *Ur*, le cui attività vennero rilanciate con la costituzione di *Krur*, agli inizi del 1929. così recita un editoriale di *Ur* del novembre 1928: "*Krur* intenderà più esplicitamente connettersi ad un movimento più vasto, che da una parte si è affermato con l'opera filosofica di J. Evola (opera che fa una cinta di difesa alle nostre Scienze nei riguardi del pensiero critico e filosofico contemporaneo); e che dall'altra parte agisce in varie istanze per l'integrazione del precedente impulso di rinnovamento nazionale nei valori di un imperialismo spirituale ghibellino, eroico, antieuropeo" (*Ai lettori*, in *Ur*, II, 1928). messo fuori dal Gruppo, Reghini riprese il vecchio progetto di *Ignis* abbandonato anni prima e ne diede alle stampe un unico fascicolo, agli inizi del 1929. Vi parteciparono anche Parise e del massa e, nei fatti, fu un continuo attacco verso *Ur* e, in particolare, il suo fondatore e animatore. da qui la famosa diffida contro *Ignis* pubblicata su *Krur* nel febbraio del 1929 (ora in Julius Evola, *Imperialismo pagano*, cit.). dopo il celebre processo che coinvolse Evola e Reghini in merito a *Imperialismo pagano*, il dissidio tra i due divenne insanabile. Il processo, tuttavia, praticamente non ebbe luogo, in quanto il Presidente del Tribunale tentò una conciliazione e entrambi ritirarono le accuse reciproche.

[221] Il testo confluirà poi in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., in particolare nel cap. 3 "Critica della psicanalisi".

[222] Cfr. "Ea", *Come poniamo il problema della conoscenza*, in *Introduzione alla magia*, vol. I.

[223] Cfr. "Ea", *Sul sacro nella tradizione romana*, in *ivi*, vol. III.

[224] Cfr. "Ea", *Sui limiti della regolarità iniziatica*, in *ibidem*. In un'intervista per la rivista *Arthos* (I, 1, settembre-dicembre 1972, p. 10) Evola riconobbe come suo lo scritto polemico. Per i rapporti tra

contemplazione e azione cfr. “Ea”, *Autorità spirituale e potere temporale* (vol. III) e *Sul sapienziale e l’eroico, e sulla tradizione occidentale* (vol. II).

[225] Cfr. “Arvo”, *Le “culture primitive” e la scienza magica*, in *ivi*, vol. III.

[226] Cfr. il cap. 4, nonché i tre saggi firmati “Ea”, *La costruzione dell’immortalità*, *Sulla dottrina del corpo immortale e Come poniamo il problema dell’immortalità, in Introduzione alla magia*, cit., vol. I.

[227] Laterza, Bari 1931; ultima ed. Edizioni Mediterranee, Roma 2006, con un saggio introduttivo di Seyyed Hossein Nasr.

[228] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[229] Vale a dire dall’annata 1928 di *Ur*.

[230] Cfr. “Ur”, *Istruzioni di catena*, in *Introduzione alla magia*, cit., vol. II; *Esperienze di catena*, in *ivi*, vol. III. dallo scritto datato “Genova, marzo 1929” e presentato come relazione del Gruppo di Genova, si evince come il direttore del Gruppo di Roma fosse stato nel capoluogo ligure per il “collegamento di catena”. Questo testo non è stato riprodotto, per ragioni ignote, dall’autore nella terza edizione di *Introduzione alla magia* del 1971 per i tipi delle Edizioni mediterranee. È assai probabile che la costituzione di queste catene precedette addirittura la pubblicazione di *Ur* e *Krur*.

[231] Qui Evola potrebbe alludere a Parise e Colazza, oltre che, forse, a se stesso.

[232] Sembrerebbe evidente il riferimento al misterioso testo *La Grande Orma* (da intendersi come la Grande Roma) che Evola pubblicò sull’ultimo fascicolo di *Krur* che è però reso noto alla fine del ’29, mentre qui si dice che il gruppo operativo si sciolse alla fine del ’28 senza spiegazioni e quasi come ultima testimonianza prima di chiudere l’esperienza pratica e pubblicistica del Gruppo, la cui “operatività”, secondo le sue parole, era terminata un anno prima: vale a dire il tentativo di influire sul fascismo in senso “pagano” per far rivivere effettivamente la spiritualita` della Roma classica. Su tutta questa complessa e ancora fondamentalmente misteriosa situazione, cfr. Anonimo Romano, *Il Genio di Roma*, in *Politica Romana*, n. 3, 1996; Stefano Arcella, *L’enigma della Grande Orma*, in *Esoterismo e fascismo*, cit.; Gianfranco de Turris, Il Gruppo di Ur, tra magia e superfascismo, in *Abstracta*, n. 16, giugno 1987; Renato del Ponte, *Il movimento tradizionalista romano* nel Novecento. Studio storico preliminare, Sear, Scandiano 1987, e Evola e il magico *“Gruppo di Ur”*, cit.; Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, cit., vol. I, cap. 3.

[233] Cfr. “Ea”, *Sullo stato di potenza*, in *Introduzione alla magia*, cit., vol. I; *Glosse varie*, in *ivi*, vol. III.

[234] Per cercare informazioni sull'accaduto, Evola si rivolse all'organo che in merito a questo tipo di faccende faceva le veci del Minculpop prima della sua creazione, vale a dire l'ufficio stampa del capo del Governo. Lo ricevette l'on. Polverelli, che iniziò a porgli una serie di domande circa le sue posizioni su "corporativismo", "paganesimo" e "ghibellinismo", per poi giungere alla vera ragione dell'interdizione, vale a dire alle ipotetiche "influenze magiche" menzionate nel testo. Evola racconta la vicenda con maggiori particolari nell'articolo Mussolini temeva l'influsso della magia?, pubblicato sul quotidiano *Roma* del 30 luglio 1954, quasi dieci anni prima (ora in *Esoterismo e fascismo*, cit.).

[235] Da qui la necessità di seguire con continuità la rivista, che nell'*abbonarsi* avrebbe la soluzione più desiderabile sia per noi che per il lettore. del resto, dopo un breve periodo necessario per farla conoscere sufficientemente, intendiamo appunto restringere "UR" ad un gruppo di abbonati.

[236] Guénon ebbe una lunga corrispondenza con Evola, il quale ne parlò per la prima volta ufficialmente, pubblicandone estratti, in *La mia corrispondenza con Guénon*, in *La Destra*, n. 3, Roma, marzo 1972.

[237] Definizione, questa, adottata anche dallo storico francese dell'esoterismo Antoine Faivre che così sintetizzò il metodo di ricerca utilizzato da Guènon.

[238] Cfr. Julius Evola, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, in *L'Idealismo realistico*, 1 novembre-15 dicembre 1925, ora in *L'Idealismo realistico*, cit.

[239] Cfr. René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, cit., cap. 4.

[240] Evola fa riferimento ai rappresentanti della cosiddetta *Kulturkrisis*, tra i quali, nella sua introduzione alla *Crisi*, cita Oswald Spengler, Henri Massis, Julien Benda, Hermann Keyserling, Johan Huizinga, daniel Rops e José Ortega y Gasset. Si veda anche la *Bibliografia* di questo capitolo.

[241] Queste idee saranno sviluppate e sistematizzate in quella che è l'opera più importante di Evola, *Rivolta contro il mondo moderno.* Si veda il cap. 9.

[242] Edmondo m. Rubini Dodsworth (1877-1950), baronetto inglese discendente dagli York, collaborò ai periodici *Broletto* e *Il Mare* e tradusse per la prima volta in italiano William blake. dedicò a Evola il saggio Sull'Individuo Assoluto. La Tradizione e l'Impero, apparso in *Regime corporativo*, ottobre-novembre 1939, ora in Julius Evola, *Regime corporativo, (1935-1940)*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola-Pagine, Roma 2011. Sul *Supplemento letterario* del *Mare* di Rapallo, diretto da Ezra Pound, ma anche sulle stesse colonne del giornale, pubblicò a puntate un monumentale saggio, *Trascendenza e immanenza nell'Idealismo Magico* (XIII, 4 febbraio 1933; XIV, 18 febbraio 1933; XV, 4 marzo 1933; 1 aprile 1933; 6 maggio 1933; 3 giugno 1933), dedicando al filosofo romano la poesia *Ulisse* (VII, 12 novembre 1932) e scrivendone addirittura una intitolata *Evola* (17 giugno 1933), riportata nei *Documenti* di questo capitolo. Nell'articolo *A noi!* (6 maggio 1933) menzionò inoltre lo scritto *La Grande Orma*, apparso su *Krur* (ora in

Introduzione alla magia, cit., vol. III) e lo collegò a quelle correnti che intesero spiritualizzare il fascismo. Si veda la nota 29 del cap. 5. Riguardo alla menzione di Dodsworth nel *Cammino del cinabro*, secondo il baronetto inglese è proprio la congiunzione di immanenza e trascendenza a costituire il *trait d'union* fra l'Individuo Assoluto e l'uomo della Tradizione. cfr. Andrea Scarabelli, Julius Evola nell'interpretazione di Edmondo Dodsworth, articolo disponibile sul sito della Fondazione J. Evola, assieme alle recensioni menzionate (www.fondazionejuliusevola.it).

[243] Laureatosi a napoli, Guido de Giorgio (nato nel 1890 e morto nel 1957, e non nel 1959 come scrive Evola) si trasferì in Tunisia, dove conobbe svariati rappresentanti dell'esoterismo islamico. Prima della Grande Guerra incontrò Guénon a Parigi, che sovente lo utilizzò come intermediario per comunicare con Evola. dopo la seconda guerra mondiale e fino alla sua morte si ritirò a Mondovì, in Piemonte, in una canonica abbandonata, dando lezioni private per mantenersi e conducendo una vita assai umile, spesso in condizioni di estrema indigenza. Tradizionalista romano, cerco` di mostrare una linea di continuità tra mondo romano e cattolicesimo, impegnandosi per trasformare il regime mussoliniano in "Fascismo sacro" (cfr. Angelo Iacovella, *Guido De Giorgio e il "Fascismo Sacro"*, in *Esoterismo e Fascismo*, cit.). de Giorgio conobbe Evola tramite Reghini o lo stesso Guénon e collaborò a *Ur* e *Krur*, a *La Torre* nel 1930 e a *Diorama filosofico* dal 1939 al 1942 – per i suoi scritti utilizzava gli pseudonimi di "Zero" e "Havismat". *La Tradizione romana* – sua unica opera organica, che de Giorgio consegnò personalmente a Mussolini per "riorientare" il Fascismo in una direzione metafisica e trascendente, come scrisse in una lettera inedita a massino Scaligero del 18 dicembre 1940 citata nella introduzione all'ultima edizione del libro a cura di Gianfranco de Turris (Edizioni Mediterranee, Roma 1989, pp. 17-18) – fu rinvenuta casualmente nel 1970 e data alle stampe tre anni dopo, per il tramite di Evola per i tipi di Flamen. Per le altre sue opere, si veda la *Bibliografia* di questo capitolo.

[244] Havis de Giorgio, nato nel 1914, cadde in Etiopia il 7 marzo 1939, ricevendo la medaglia d'argento al Valore militare il 25 ottobre dello stesso anno. cfr. Ezio musso, *L'eroe del Gimma: Havis De Giorgio*, in *Heliodromos*. numero speciale dedicato a Guido de Giorgio, Il cinabro, Catania, Equinozio d'autunno-Solstizio d'inverno 2008.

[245] Di questa comune passione è rimasta una lettera di Evola a de Giorgio del 29 luglio 1941, riportata in Guido de Giorgio, *Prospettive della Tradizione*, Il cinabro, Catania 1999, p. 154: "Roma, 29.7.1941 *Caro Bisonte*, Ho avuto la tua cartolina, ma non ancora gli scritti promessi. cerca di farmeli pervenire subito perchè sto per partire. *che fai d'estate? Io penso di battere il Gran Paradiso, poi la zona verso il Breuil. Non ti attira di venire? Io sarei assai contento di vederti e di parlarti su varie cose. Penso di essere verso il 5 o il 6 ad Aosta. Se c'è dunque qualcosa da fare, scrivimi subito qui (con articoli!): io telegraferei per il giorno preciso in cui sarei ad Aosta per proseguire per Cogne.* Nel segno del pesceluna *tuo* J. Evola / Spero avrai avuto il compenso per l'articolo uscito". Gli articoli di cui si parla sono ovviamente quelli di *Diorama Filosofico*, tutti riportati nel volume citato.

[246] In *Dio e il Poeta* (La Queste, Milano 1985, p. 156), de Giorgio assimila i tratti dell'ortodossia brahmanica al processo cristico del divenire dio, dell'*indiamento*. come sostiene Piero di Vona (*Evola Guénon De Giorgio*, Sear, borzano 1993, p. 247), fu forsequesta la ragione che spinse Evola a formulare l'osservazione riguardante il cristianesimo vedantico degiorgiano.

[247] Herman Wirth (1885-1981), olandese naturalizzato tedesco, influenzato dallo studioso indù bal Gangadhar Tilak (1856-1920), fu tra i fondatori dell'*Ahnenerbe*, ne divenne primo direttore tra il 1935 e il 1937. Insegnò storia all'Università di Monaco e trascorse gli ultimi anni della vita in Olanda, dopo i dissidi maturati con Himmler. Evola si occupò de *L'aurora dell'umanità* anche in una sua *Nota critica*, apparsa su *Bilychnis* (a. XX, gennaio-febbraio 1931). Sui rapporti tra i due cfr. anche H.T. Hansen, *J. Evola e la Rivoluzione Conservatrice* tedesca, in Studi Evoliani 1998, cit. e la Bibliografia di questo capitolo.

[248] Johann Jakob Bachofen (1815-1887), svizzero, si formò nelle Università di Basilea, Berlino e Gottinga. Prendendo le mosse dagli esiti delle ricerche romantiche su mito e simbolo, ricostruì la storia delle culture e delle religioni antiche alla luce del tema della vigenza del mito nella storia. Per quanto riguarda le sue opere, si vedano le *Bibliografie* dei capp. 6, 7 e 13.

[249] Cfr., ad esempio, Julius Evola, *Il simbolo aristocratico romano e la disfatta dell'Aventino*, in *La nobiltà della stirpe*, 11-12, novembre-dicembre 1932, ora in Julius Evola, *La nobiltà della stirpe* (1932-1938)-La difesa della razza (1939-1942), Fondazione J. Evola, Roma 2002.

[250] Infatti venne annunciato col titolo *La razza solare* per le edizioni della rivista *La difesa della razza* di cui Evola era collaboratore. ma nel 1942, per una serie di dissidi (si veda il cap. 11), il rapporto si chiuse polemicamente e il libro non venne pubblicato.

[251] Nuova ed. a cura di Giampiero Moretti, Edizioni Mediterranee, Roma 2010. L'introduzione di Evola al volume e` stata anche pubblicata come Quaderno dalla Fondazione J. Evola (Roma 1990), con il titolo: Il matriarcato nell'opera di J.J. Bachofen.

[252] Cfr. Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Hoepli, milano 1934, ultima ed. Edizioni Mediterranee, Roma 1998, con un saggio introduttivo di claudio Risé, Parte Prima, cap. 11, "Sulle relazioni gerarchiche fra regalità e sacerdozio".

[253] Cfr. René Guénon, *Autorità temporale e potere spirituale*, Luni, Milano 2005.

[254] Ricordo inesatto: il titolo dell'articolo è *L'Aurora dell'Occidente* (molto simile al titolo del libro di Wirth) e uscì su *Krur* nel 1929. non firmato, è attribuibile a Evola, quanto a stile. Esso non è riportato nell'ultima edizione di *Introduzione alla magia*, in quanto costituì una parte della seconda sezione di *Rivolta contro il mondo moderno*.

[255] Ricordo errato: il sottotitolo esatto della rivista era *Foglio di espressioni varie e di tradizione una*.

[256] In seguito Evola parlera` di lui come "l'animatore invisibile" della rivista. cfr. Julius Evola, *La Torre 1930*, in *La Torre*, Rivista mensile di Giovanni Volpe, Roma, anno I, n. 2, giugno 1970.

[257] Giuseppe Luigi Ferretti (1880-1950) nel 1905 si laureò` in filosofia a Napoli, discutendo una tesi sul concetto di "Io". Fascista e attualista, successivamente divenne antifascista e critico` Gentile in quanto il suo sistema non riusciva a saldare conoscenza e azione. definì la sua riforma dell'attualismo "idealismo critico" o "estetismo". La sua opera principale e` *Estetismo* (Palermo 1940). Evola recensì l'opera di Ferretti *Il bimbo mago* (Editr. Laziale, Roma 1924), laddove Ferretti si occupò del filosofo romano in *L'idealismo magico* (*L'idealismo realistico*, gennaio-febbraio 1928, ora in Julius Evola, *L'idealismo realistico*, cit.). Su Girolamo comi, si veda la nota 5 del saggio di Andrea Scarabelli. Emilio Servadio (1904-1995) nel 1932 fu tra i fondatori della Società Psicanalitica Italiana, di cui fu presidente dal 1963 al 1969. nel 1937 fondò la Società Italiana di metapsichica, che successivamente prese il nome di Societa` Italiana di Parapsicologia. Tra le sue opere, ricordiamo La ricerca psichica (cremonese, Roma 1930) e Passi sulla via iniziatica (Edizioni mediterranee, Roma 1977). Servadio si occupò pressoché di tutte le opere evoliane, a esse dedicando saggi e recensioni. Leonardo Grassi (1873-1961) insegno`, a partire dal 1920, filosofia morale presso l'Università di Catania. Suoi punti di riferimento furono Gentile, Varisco e Sturzo, con i quali intrattenne una fitta corrispondenza. di Grassi cfr. *L'unità dei fatti psichici fondamentali* (murglia, messina 1905). Tra i riformatori dell'attualismo gentiliano, Roberto Pavese fu vicino a Evola non solo nell'esperienza de *La Torre* ma anche in *Vita Nova* e *Diorama filosofico.* definì la propria posizione filosofica "idealismo concreto".

Tra le sue opere cfr. *L'idea e il mondo. Abbozzo introduttivo a un idealismo concreto*, Bocca, Milano 1925.

[258] Sulle colonne de *La Torre* apparvero prose o componimenti poetici, tra gli altri, di Enrico Cardile, Girolamo Comi, Arturo Onofri, Raffaello Prati ed Emilio Servadio.

[259] Queste idee, che Evola sostenne durante il fascismo e nel dopoguerra antifascista, vennero sistematizzate ne *Il fascismo. Saggio di un'analisi critica dal punto di vista della destra*, Volpe, Roma 1964, ora in Julius Evola, *Fascismo e Terzo Reich*, Edizioni mediterranee, Roma 2001, con un saggio introduttivo di Giuseppe Parlato. Si vedano i *Documenti* al capitolo.

[260] Gia` in un inserto del 1929 in *Krur*, intitolato *La nostra attività nel 1930.* Ai lettori, puo` leggersi: "'Krur' nel 1930 uscira` dunque in un'altra forma: non piu` come un fascicolo mensile ma come un quindicinale di critica, di combattimento, di affermazione e di negazione". Si trattera` "di un'opera critica e di revisione, che investira` i problemi piu` immediati, in relazione a quanto si stampa di significativo in Italia e fuori. E` nella nostra intenzione di costituire un baluardo inaccessibile contro il generale abbassamento di ogni valore della vita; nella nostra pretesa di conoscere e additare piu` vasti orizzonti, oltre quelli usuali delle piccole costruzioni umane; nel nostro proposito di star fermi sugli spalti, pronti alla difesa come all'offesa, isolati e chiusi ad ogni evasione – per tutto cio` il titolo 'Krur' sara` mutato nel titolo 'LA TORRE – FOGLIO DI ESPRESSIONI VARIE E TRAdIZIONE UNA'".

[261] A una analisi della rubrica e delle sue piu` significative polemiche e` dedicata l'*Appendice*, curata da marco Rossi, dell'ultima ed. de *L'arco e la clava*.

[262] Mario Carli (1888-1935) fondò durante la Grande Guerra *L'Italia futurista* e nel 1918, con Settimelli, *Roma futurista*. Anima ribelle del *Fascio futurista* della Capitale, partecipò all'impresa fiumana. Sempre

con Settimelli dette vita a *L'Impero*, voce del fascismo intransigente, che chiuse all'inizio degli anni Trenta. Tra le sue opere *Noi Arditi* (1919, ultima ed. Ritter, Milano 2011) e *Il nostro bolscevismo* (SEB, Milano 1996). Emilio Settimelli (1891-1954) con Marinetti e Corra nel 1915 firmò *Il Manifesto del teatro futurista sintetico*. Nel 1916 dette alle stampe i manifesti *La scienza futurista* e *La cinematografia futurista*. La collaborazione con Carli lo spinse su posizioni politiche radicali e anticlericali che lo portarono, dopo accuse rivolte a gerarchi, a essere condannato a cinque anni di confino. Nel 1933 Marinetti, al Congresso degli Scrittori di Bologna, chiese la sua "scomunica".

[263] Asvero Gravelli (1902-1956) rappresentante del fascismo intransigente, nel 1935 fondò il movimento *Antieuropa*, di cui fu portavoce l'omonimo mensile. Aderì all'ideale di un universalismo fascista che vedeva nella guerra lo strumento e l'opportunità per realizzare un'Europa politicamente antidemocratica e spiritualmente aristocratica. Volontario in Spagna, Etiopia e nella seconda guerra mondiale, con la fine della RSI si iscrisse al MSI ma nel 1954 fondò il Movimento Legionario Italiano. Di Gravelli cfr. *Europa con noi*, Nuova Europa, Roma 1934.

[264] Guglielmo Danzi diresse la rivista di poesia *Circoli* dall'aprile al dicembre 1939, ma anche la rivista squadristica Quarta Roma che, come ricorda Evola in un articolo apparso su La Torre (n. 9, 1 giugno 1930), aveva cumulato diverse querele per diffamazione continuata a mezzo stampa, oltre al procedimento penale intentato da *La Torre*. Querelato, tra gli altri, da Angioletti di Civiltà fascista e da De Mattei, Danzi sfidò a duello Evola, il quale tuttavia non accettò la sfida, motivando la sua decisione prima su *La Torre*, in quanto progetto non destinato ad attacchi personali ma alla discussione delle idee, infine in una lettera "circolare" (contenuta nei *Documenti* di questo capitolo) diretta ad amici e abbonati, nella quale parlò di una "differenza di rango". Proprio per questo rifiuto di battersi, nel 1934 Evola venne fatto oggetto di una "rimozione di grado", perdendo così quello di tenente di artiglieria (si veda lo "stato di servizio" tra i *Documenti* al cap.1). Il che fu uno dei motivi che gli impedì di andare volontario nella seconda guerra mondiale

[265] Si veda l'articolo Mario Carli fustigato, tra i *Documenti* di questo capitolo.

[266] Valgano come testimonianza le parole di Massimo Scaligero (*Dioniso*, in T*estimonianze su Evola*, cit., pp. 181-185), in relazione a questi fatti: "Conobbi Evola in un momento in cui tutti – o quasi – prudentemente si allontanavano da lui: si era rivelato, mediante La Torre, il più audace contestatore dell'ideale di cultura del Regime (...). In quei giorni – doveva essere la primavera del 1930 – mi recai da lui, benché ne venissi sconsigliato da amici benpensanti (...). In quel periodo, egli era di continuo oggetto di aggressioni e intimidazioni (...). Gli facevo compagnia con un gruppo di amici maneschi trasteverini, da me mobilitati, quando egli rischiava di essere di nuovo aggredito, in occasione delle diverse cause che aveva in tribunale per querele e strascichi di querele". Sul rapporto tra i due, cfr. anche Enzo Erra, *Evola e Scaligero*, in *Studi Evoliani* 1998, cit.

[267] Quel "già" appare fuorviante, in quanto Achille Starace fu nominato segretario del PNF solo nel dicembre del 1931.

[268] Cfr. Julius Evola, *Le razze muoiono*, in *La Torre*, n. 3, 1 marzo 1930 ora in J. Evola, *La Torre*, cit.,

pp.121-125.

[269] La diffida, emessa dalla Questura di Roma pare per intervento del capo della polizia e del Ministero dell'Interno, interdiceva la pubblicazione della rivista e degli scritti di Evola "per il suo atteggiamento contrario al Regime e per il contenuto polemico di alcuni suoi articoli pubblicati nel giornale predetto". Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[270] Evola si riferisce a *Vita Nova*, pubblicazione quindicinale illustrata dell'Università fascista di Bologna, fondata e diretta da Leandro Arpinati (1892-1945). Tra i fondatori del Fascio bolognese, Arpinati divenne sottosegretario agli Interni. Per aver criticato il Concordato e il sistema corporativo, nel 1933 fu condannato a cinque anni di confino a Lipari, scontati solo in parte. Nel 1934 venne addirittura arrestato, sospettato di attentare all'unità del governo. Il 22 aprile del 1945 i partigiani comunisti lo uccisero nella sua casa di Malacappa, nella campagna bolognese. Cfr. Massimo Ciullo, *Leandro Arpinati, nota bio-bibliografica*, in J. Evola, *Vita Nova*, cit.

[271] Per una rassegna di queste esperienze e del valore conferito dal filosofo all'alpinismo cfr. Julius Evola, *Meditazioni dalle vette*, cit.; Francesco Tomatis, *La Via della montagna*, in Marco Iacona, *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli 2008; Andrea Scarabelli, *Ascesa e ascesi – la vetta come conquista interiore in Julius Evola e Domenico Rudatis*, in Antarès, n. 1, Bietti, Milano 2011; AA.VV., *Il regno perduto. Appunti sul simbolismo tradizionale della montagna*, Il Cavallo Alato, Padova 1989.

[272] Giovanni Preziosi (1881-1945) prese gli ordini religiosi, ma ben presto vi rinunciò, sposando Valeria Bertarelli. Aderì inizialmente alla Lega Democratica Nazionale di Murri. Si avvicinò all'interventismo e dopo la guerra, ormai fascista, tradusse i *Protocolli dei Savi di Sion*. Attaccò, dalle pagine de *La Vita italiana*, il mensile che diresse e pubblicò sino al 1944 e al quale Evola collaborò assiduamente dal 1931, la Banca Commerciale, a suo dire collusa con gli interessi dell'ebraismo internazionale. Dal 1923 al 1929 fu proprietario e direttore del quotidiano *Il Mezzogiorno*; in questi anni venne accusato di cospirare contro Mussolini. Nel 1943 si recò in Germania come collaboratore di Radio Monaco e, durante la RSI, a partire dal 1944, ricoprì la carica di Ispettore generale per la demografia e la razza, risiedendo a Desenzano del Garda. Verso la fine della guerra venne nascosto da amici in un appartamento di Corso Venezia a Milano. Con la moglie si suicidò il 25 aprile 1945, gettandosi dalla finestra.

[273] A tutt'oggi non si conosce esattamente che fine abbia fatto questo famoso e misterioso "archivio segreto" di Preziosi, mentre si sa che almeno dodici casseforti di color verde (di cui due manomesse) contenenti i fascicoli dei massoni italiani, dopo un viaggio di venti mesi, giunsero all'inizio dell'aprile 1945 a Desenzano sul Garda, dove Preziosi aveva i suoi uffici. Fatto sta che durante la RSI Evola ricevette il compito di mettere al sicuro a Napoli una parte dell'archivio segreto di Preziosi, prima che la città venisse occupata (cfr. quanto scrisse il filosofo in Il Popolo italiano nel 1957, ora in Julius Evola, *Il Popolo italiano* (1956-1957), a cura di Giovanni Sessa, Fondazione J. Evola-Pagine, Roma 2014). Luigi Cabrini, addetto stampa di Preziosi tra il 1944 e il 1945, nel suo *Il potere segreto. Ricordi e confidenze di Giovanni Preziosi*, Cremona 1951, parla di queste casseforti, affermando che dalle due manomesse erano stati sottratti da diversi "segretissimi fratelli" i propri fascicoli. Tra le carte rubate, alcune si riferivano... a Mussolini, al quale, "subito dopo la marcia su Roma, un 'fratello' aveva fatto visita e gli aveva buttato sul tavolo una

rosetta di stoffa nera. Era stato così ‘incorporato’ nella Massoneria con il grado 18°, senza che avesse né voglia né spirito avventuroso di conoscere il movente di quel gesto simbolico dell’addetto alla terribile setta” (p. 445). Appena dopo l’uscita del libro citato – immediatamente ritirato dal commercio – Cabrini verrà internato in manicomio.

[274] Roberto Farinacci (1892-1945), interventista, nel 1916 conseguì la croce di guerra e iniziò a collaborare a Il Popolo d’Italia. Intervenne, nel 1919, alla riunione di Piazza S. Sepolcro e fu tra i fondatori del Fascio di Cremona. Direttore de *Il Regime fascista*, nel 1925 divenne segretario del PNF. Attaccò gerarchi e federali e per questo fu costretto alle dimissioni nel 1926. Partecipò alla guerra d’Etiopia, fu inviato, nel 1937, nella Spagna della guerra civile come osservatore. Durante il secondo conflitto, in Albania accusò Badoglio di essere il responsabile della disfatta. Si oppose all’ordine del giorno Grandi, nel Gran Consiglio del 25 luglio, presentando una propria mozione filotedesca. Durante la RSI sostenne la necessità di tornare al programma fascista delle origini. Catturato dai partigiani, venne fucilato a Vimercate il 28 aprile del 1945.

[275] Ci si riferisce al fatto che la Segreteria Farinacci coincise con il periodo durante il quale Mussolini non controllava ancora pienamente i *ras* e le loro squadre d’azione. Farinacci pensò, una volta conseguita la Segreteria, di poter instaurare con Mussolini, capo del governo, una sorta di diarchia. In realtà il Duce, una volta rafforzato il proprio potere, sostituì il 30 marzo 1926 Farinacci con Augusto Turati, più conciliante verso le sue posizioni.

[276] Probabilmente qui ci si riferisce alle accuse che, senza prove, Farinacci lanciò ad Arnaldo Mussolini in merito a presunti finanziamenti occulti a beneficio del *Popolo d’Italia*. Ma anche all’acquisto di un memoriale da parte di Farinacci, nel 1928, dovuto a Carlo Maria Maggi, già federale di Milano, nel quale si accusavano il podestà e il nuovo federale della città lombarda, Ernesto Bellomi e Mario Giampaoli, di pubbliche malversazioni. Essi si sarebbero ritagliati una tangente significativa su un prestito di ben trenta milioni di dollari di allora, erogato al comune meneghino. I due erano in qualche modo legati all’*entourage* del fratello del Duce. Sulla vicenda fu inviato a indagare Achille Starace.

[277] Gli articoli evoliani sono ora raccolti in Julius Evola, *I testi de “La Vita italiana”*, Ar, Padova 2006.

[278] Ricordo errato, perché il progetto ebbe inizio nel 1934. Di *Diorama filosofico. Problemi dello spirito nell’etica fascista* uscirono quarantesei numeri dal 2 frabbraio 1934 al 27 giugno 1937; poi, come *Diorama mensile*, vennere pubblicati quarantré numeri, da 18 dicembre 1938 al 18 luglio 1943. Nei numeri usciti fra il 15 febbraio 1939 e il 26 aprile 1940, la pagina assunse il nome di *Diorama quindicinale*.

[279] Gonzague de Reynold (1880-1970) aristocratico, storico e letterato svizzero, insegnò letteratura francese nelle università di Ginevra, Berna e Friburgo. Nel 1932 fu nominato vicepresidente della Commissione di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni. Difese i valori del cattolicesimo e la dottrina sociale e corporativa della Chiesa. Ammiratore di Maurras, è stato antesignano del pensiero ecologista. Di lui cfr. *L’Europe tragique*, Spes, Parigi 1934. Charles Petrie (1895-1977), storico inglese, pubblicò studi su Filippo II, Carlo III e Alfonso XII. Nel 1932 partecipò al Convegno Volta, non nascondendo simpatie per il fascismo. Nel 1934, a fianco di Oswald Mosley, collaborò alla rivista conservatrice *New English Review*. Il principe Karl Anton von Rohan (1898-1975), esponente di circoli monarchici e tradizionalisti austriaci,

diresse dal 1925 la *Europäische Revue* – da Evola considerata un modello per l'ideazione di *Diorama*. Ebbe contatti con Gravelli e *Antieuropa* e prese parte al Convegno Volta del 1932, al quale partecipò lo stesso Evola. Nel 1922 fondò a Vienna il *Kulturbund*, l'Unione culturale di tendenza cattolico-conservatrice, presso la quale il filosofo romano nel 1936 tenne una conferenza. Assieme a quest'ultimo collaborò anche alla rivista Monarchia (si veda la nota 51 del cap. 12). Othmar Spann (1887-1950), fondatore della Scuola di Vienna, nel 1933 diventò membro dell'Accademia delle Scienze d'Austria, ma con l'Anschluss venne imprigionato dalle autorità naziste e sospeso dall'insegnamento. I suoi problemi non terminarono con la fine del secondo conflitto in quanto, dopo il 1945, gli fu nuovamente precluso l'insegnamento. Friedrich Wilhelm Everling (1891-1958), direttore del *Konservativen Monatsschrift*, dopo la presa del potere da parte dei nazionalsocialisti divenne consigliere presso l'Alto tribunale amministrativo di Berlino. Ex deputato monarchico al Reichstag, ottenne la tessera del partito nel 1930 e fu membro nazionalsocialista del Reichstag dal 1933 al 1945. Nel 1933 Evola intervistò Everling: Sondaggi europei. *"Deutsche Treue" (colloquio con l'on. Friedrich Everling)*, in *Corriere padano*, XI, 19 gennaio 1933. Albrecht Erich Günther (1893-1942), intellettuale e giornalista, fu influenzato dalle idee di Ernst Niekisch, fece parte dello *Junklub*, uno dei circoli conservatori più importanti e fu vicino agli ambienti militari e a Ernst Jünger. Famoso il suo detto, ripreso anche da altri: "Essere conservatore non vuol dire condurre una vita ispirata dal passato, ma una vita ispirata da valori eterni".

[280] Tutti gli scritti guénoniani apparsi su *Diorama filosofico* sono stati raccolti in René Guénon, *Precisazioni necessarie*, Il Cavallo Alato, Padova 1988.

[281] Karl Wolfskehl (1869-1948), nobile tedesco di origini ebraiche, discendeva da una famiglia di banchieri di ideali liberali. Studiò letteratura a Lipsia e Berlino e divenne amico di Stefan George. Con lui e Alfred Schuler fondò il gruppo dei *cosmici monacensi*. Con la conquista del potere da parte di Hitler, anche per la sua attività filosionista, fuggì dalla Germania in Svizzera e poi in Italia, stabilendosi infine in Nuova Zelanda (cfr. Maria Sechi, *Ritratti dell'altro. Figure di ebrei in esilio nella cultura occidentale*, La Giuntina, Firenze 1997). Stefan George (1868-1933) frequentò l'Università di Berlino ma non portò a compimento i suoi studi. Spirito aristocratico e appartato, fu venerato dai discepoli e dagli appartenenti al Circolo George. Le sue idee trovarono accoglienza nella rivista *Blätter fur die kunst* che dirigeva, edita fino al 1919. Insignito nel 1927 del Premio Goethe, emigrò in Svizzera dopo la conquista del potere da parte dei nazisti che, nonostante ciò, lo celebrarono come Vate della Nuova Germania.

[282] Tra essi vanno qui ricordati Carlo Rossi di Lauriano, Guido Cavallucci, Massimo Scaligero, Alberto Luchini, Domenico Rudatis, Felice Graziani, Aldo Modica e Guido De Giorgio

[283] Julius Evola sistematizzerà questi punti di vista nei capp. 3 e 4 de *Il fascismo*, cit.

[284] Da un punto di vista generale, rispetto alle ragioni che portarono, il 7 gennaio 1926, alla fondazione dell'Accademia d'Italia, valga questo giudizio di Giorgio Galli: "L'Accademia d'Italia trasforma quelli che erano gli intellettuali critici e innovatori in personaggi ufficiali paludati sul modello di quelli tipici della Francia borghese" (cfr. *I partiti politici italiani 1943-2004*, Rizzoli, Milano 2005). Non stupisce, pertanto, che tra i primi benemeriti finanziatori dell'Accademia compaia la famiglia Crespi, proprietaria del *Corriere della Sera*, che dopo la guerra assumerà posizioni politiche ben diverse. Tra i nomi degli Accademici ricordiamo Enrico Fermi che poi, per ragioni familiari, emigrerà negli USA all'indomani delle leggi

razziali, e Luigi Pirandello, la cui adesione alla causa fascista fu quanto meno tiepida.

[285] Si veda la *Bibliografia* di questo capitolo.

[286] Come messo a fuoco da Claudio Mutti (*Julius Evola sul fronte dell'Est*, All'insegna del Veltro, Parma 1998, p. 42), Evola modificherà la propria opinione su Kerényi a seguito della pubblicazione dei *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (Boringhieri, Torino 1948), scritto in collaborazione con Carl Gustav Jung, come emerge da una lettera di Guénon a Evola datata 29 ottobre 1949: "Sono molto stupito di quanto mi riferite a proposito di Karoly Kerényi, perché mi ricordo che in passato me ne avevate parlato in una maniera molto favorevole, doveva essere nel 1939 o nel 1940, e in quella occasione mi avevate spedito il suo libro *La religione antica*" (*René Guénon, Lettere a Julius Evola 1930-1950*, a cura di Renato Del Ponte, Arktos, Carmagnola 2005, p. 110).

[287] Nella prospettiva di Evola, Bachofen colse nella civiltà di Roma, risultato di un lungo processo storico fondato sulla dialettica dei principi uranico e tellurico, il momento più alto dell'affermazione del principio apollineo-solare. Dumézil mostrò il tratto tipicamente indoeuropeo tripartito di Roma, mentre Altheim illustrò nelle sue pagine la "forma" romana, cioè la capacità di questa Kultur di incamerare l'altro da sé, senza perdere il proprio "stile" caratterizzante. Su questi autori si veda la *Bibliografia* del capitolo.

[288] Un simile giudizio verrà confermato da Evola anche in *Il fascismo*, cit., p. 43.

[289] Si veda il cap. 10.

[290] Sui due libri si veda la *Bibliografia* evoliana.

[291] Su Ur nel 1928 comparve il saggio, firmato "Ea", *Sull'Arte dei filosofi d'Ermete*. Su Krur invece comparve nel 1929, in quattro fascicoli, l'importante saggio *La Tradizione ermetica*, nonché il saggio *L'Albero, la Serpe e i Titani*.

[292] Julius Evola rintracciò i testi della collana di opere alchemiche curata dal Berthelot – di cui fa ampio uso come fonti per i suoi articoli e per il libro che ne seguì – nella Biblioteca del Senato, come risulta in *Giovanni Gentile e il Senato. Carteggio 1895-1944* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2004), in cui si riporta lo scambio epistolare tra il filosofo e Fortunato Pintor, direttore della Biblioteca del Senato del Regno dal 1905 al febbraio 1929. In una lettera databile al novembre 1929, questi scrive: "Mio Carissimo, il Lippmann che ieri non si trovava, alla V. E. [la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II] (ma era fuori posto la relativa cassetta dello schedario) è venuto fuori, e te lo mando. E anche i tre voll. del Berthelot si sono trovati, ma in sala di lettura, a disposizione del prof. Evola, al quale naturalmente non possono esser tolti. Non potrà il prof. Nallino consultarli là? Il tuo sempre aff. F. P." (p. 440). Il Nallino cui si fa riferimento è, si spiega nel volume, "Carlo Alfonso Nallino (1872-1938), islamista, professore di arabo all'Istituto orientale di Napoli e all'Università di Palermo, dal 1913 insegnò Storia e istituzioni musulmane

nell'Università di Roma. Era responsabile della sezione di Letterature e civiltà orientali dell'Enciclopedia italiana". Suo, quindi, è l'interesse per i due testi alchemici: quello di Lippmann (*Entstehung und Ausbreitung der alchemie*, Julius Springer, Berlino 1919) e di Berthelot (*Collection des anciens alchemistes grecs*, Steinheil, Parigi 1887).

[293] Cfr. anche Julius Evola, *L'alchimia o "chimica infantile"*, in *Roma*, 24 marzo 1953. La considerazione della chimica come disciplina evolutasi dall'alchimia e dalla Tradizione ermetica è luogo comune negli ambienti accademici e scientifici, senz'altro presente nell'enciclopedia delle scienze elaborata del fondatore del positivismo, Auguste Comte (cfr. *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1979). Venne per così dire "canonizzata" dallo storico inglese della scienza Eric John Holmyard in un suo libro del 1957, *Alchemy*, tradotto come *Storia dell'alchimia*, Sansoni, Firenze 1959, ultima ed. Odoya, Bologna 2009.

[294] O anche "soffiatori".

[295] Laterza, Bari 1932. Ultima ed. dell'opera originale: Edizioni Mediterranee, Roma 1986.

[296] In *Psicologia e alchimia*, del 1935, Jung riconobbe nell'opera di Evola "un'esposizione ampia della filosofia ermetica" (Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 227), citando più volte *La tradizione ermetica* nel corso della sua trattazione.

[297] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[298] Il materiale raccolto da Evola era in effetti superiore a quanto poi risultò nell'edizione. Benedetto Croce, il quale intercedette per Evola con Laterza, che dapprima aveva respinto la pubblicazione, suggerì all'autore di ridurre il dattiloscritto originale da trecento pagine a duecento. Ciononostante, anche a seguito di questi tagli, per ragioni editoriali delle seicento note e settecento citazioni che componevano il manoscritto molte vennero sacrificate. Evola temeva che – il suo libro essendo in Italia uno dei primi a trattare l'argomento in maniera "scientifica" – questo sacrificio avrebbe precluso il carattere completo della sua opera, come scrisse ripetutamente a Laterza (si vedano i *Documenti* di questo capitolo). La parte tagliata è irrimediabilmente perduta: le ricerche effettuate da Alessandro Barbera, curatore del carteggio Evola-Croce-Laterza (*La Biblioteca ermetica*, cit.), presso gli archivi della casa editrice barese non avendo avuto esito, si deve ritenere che i tagli vennero effettuati sul testo dallo stesso autore e non presso Laterza.

[299] *Lapsus* di Evola: l'editore è Bocca, come peraltro scrive all'inizio di questo capitolo.

[300] Per quanto attiene a saggi usciti su *La Torre*, Evola si riferisce ai seguenti: *Note su alcune cose non serie* (n. 4), *Numero e volto* (n. 7), *Panorama dello spiritualismo italiano* (n. 8), *Critica della psicanalisi* (n. 9), *Critica della teosofia* (n. 10), ora in Julius Evola, *La Torre*, cit. Per *L'Italia letteraria*, cfr. gli articoli: *"Occultismo" e "Soprasensibile"* (19 luglio 1931), *Disamina dello spiritismo* (2 agosto 1931),

Spiritualismo d'oggi: psicoanalisi (16 agosto 1931) e *Critica della teosofia* (30 agosto 1931), ora in Julius Evola, *L'infezione psicanalista*, a cura di Adriano Segatori, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2012.

[301] Éditions Traditionnelles, Parigi 1923; ed. it. Luni, Milano 1998.

[302] Éditions Traditionnelles, Parigi 1921; ed. it. Arktos, Carmagnola 1987.

[303] Il saggio, firmato "Ea" e intitolato *L'esoterismo, l'inconscio, la psicanalisi* (in *Introduzione alla magi*a, cit., vol. III), non era presente nella versione a rivista e venne scritto da Julius Evola appositamente per l'edizione in volume del 1955; ora in *L'infezione psicanalista*, cit. Su Evola e Freud cfr. Domenico Caccamo, *Evola e la critica della civiltà. Freud e Nietzsche*, in *Studi Evoliani 2010*, a cura di Gianfranco de Turris, Gian Franco Lami e Damiano Gianandrea, Fondazione J. Evola-Arktos, Roma-Carmagnola 2013.

[304] Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) fu la primogenita di un colonnello che discendeva da una famiglia di origini prussiane, von Han, e di una romanziera russa. Il nonno si occupava di occultismo e influenzò, con i suoi interessi, la giovane. A Londra incontrò un iniziato anglo-indiano, Rajput, che la introdusse alle tematiche teosofiche. A New York, nel 1875, fondò la Società Teosofica con H.S. Olcott. Soggiornò in India, stabilendosi definitivamente a Londra, dove morì. Sue opere fondamentali sono *La chiave della teosofia* (Astrolabio, Roma 1982) e *Iside svelata* (Armenia, Milano 2005). Annie Besant (1847-1933) nel 1891 succedette alla Blavatsky nella direzione della sezione esoterica della Società Teosofica. Alla morte di Olcott, ne divenne Presidente. Tra le sue opere cfr. *Cristianesimo esoterico* (Dioscuri, Genova 1988) e *Unità essenziale delle religioni* (Dioscuri, Genova 1990).

[305] Il rapporto tra Evola e Rudolf Steiner (1861-1925), che nel 1912 fondò la Società Antroposofica in polemica con le tesi teosofiche della Besant, è ambivalente e certe volte contraddittorio. Se il filosofo romano lo criticò in più occasioni resta pur vero che inserì una sua fotografia nell'appendice iconografica di *Sintesi di dottrina della razza*, eleggendolo a rappresentante di una delle "razze dello spirito" tematizzate nel suo studio. Cfr. anche Julius Evola, *Che cosa vuole l'antroposofia di R. Steiner?*, in *Ignis*, giugno-luglio 1925; Riccardo Paradisi, *Quell'antroposofia così avversata...!?*, in *Giornale dei Misteri*, n. 325, novembre 1998.

[306] Cfr. "Ea", *Come poniamo il problema della conoscenza*, scritto apparso su *Ur* nel 1927.

[307] Ludwig Klages (1872-1956), tra i massimi esponenti della caratteriologia in Germania, s'interessò anche di grafologia. Giunse a formulare l'idea di un inconscio non represso, anteriore alla coscienza e chiamato *Seele* (Anima), che si contrappone al Geist (Spirito), costruttore dell'Io e distruttore dell'istinto. Protagonista della *Bachofen Rennaisance*, all'inizio del secolo XX, animò il gruppo dei *cosmici monacensi*. Sua opera fondamentale è *Lo Spirito come antagonista dell'Anima* (1929), ma cfr. anche *L'Anima e lo spirito*, Bompiani, Milano 1940; e *Dell'eros cosmogonico*, Ar, Padova 2010. Del filosofo Henri-Louis Bergson (1859-1941) cfr. *La filosofia dell'intuizione*, Carabba, Lanciano 2008 e *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002

[308] Ultima ed. Edizioni Mediterranee, Roma 2009, con un saggio introduttivo di Stefano Zecchi.

[309] Scritto più comunemente Gurdjieff.

[310] Su Giuliano Kremmerz (1861-1930) si veda la *Bibliografia* di questo capitolo.

[311] Cfr. Gustav Meyrink, *Il Domenicano bianco*, Bocca, Torino 1944 (ultima ed. cit.); *L'angelo della finestra d'Occidente*, Bocca, Milano 1949 (ultima ed. Adelphi, Milano 2005); *La notte di Valpurga*, Bocca, Milano 1944 (ultima ed. Studio Tesi, Roma 1995). Le traduzioni di Evola vennero ristampate negli anni Settanta dalle Edizioni del Gattopardo. Fu Gianfranco de Turris a mettere in contatto casa editrice e traduttore – quest'ultimo recensì queste tre ristampe sul *Roma* (*Senso occulto del matrimonio*, 7 luglio 1962) – e a fare sì che il lavoro di Evola fosse retribuito, nel corso della riedizione (cfr. Gianfranco de Turris, *L'immaginazione "vera" di Gustav Meyrink*, in *Antarès*, n. 5, Bietti, Milano 2013).

[312] Parte Seconda, cap. 10: "Sincope della tradizione Occidentale. Il cristianesimo delle origini".

[313] Evola si riferisce qui alla sua permanenza presso la Certosa di Hain, nelle vicinanze di Dusseldorf. Smantellata nel 1964, quando sull'area dove essa sorgeva è stato costruito lo scalo aereo della città tedesca, la comunità monastica fu trasferita nella Certosa di Mareau. Cfr. i seguenti articoli evoliani: *Meditazioni alla Certosa* (13 febbraio 1943), in *Augustea (1941-1943) - La Stampa (1942-1945)*, a cura di Gian Franco Lami e Alberto Lombardo, Fondazione J. Evola, Roma 2006; *Punti luminosi in un mondo di nebbia*, in Roma, 12 luglio 1952. Si veda anche la sua intervista riportata nei *Documenti* di questo capitolo

[314] Fondata nel 1133, è la più grande abbazia cistercense d'Europa, nonché la seconda più antica.

[315] Cfr. Julius Evola, *Quo vadis, Ecclesia?* pubblicato su *L'Italiano* nel 1963 e riportato tra i *Documenti* di questo capitolo.

[316] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[317] Il libro era apparso dieci anni prima nel 1953, per le Edizioni dell'Ascia. Una seconda edizione sarebbe uscita solo dopo altri quattro anni per Volpe. Vedi Bibliografia delle opera di Evola.

[318] La data esatta è il 1969, proprio in piena "contestazione".

[319] Si veda la bibliografia sulla *Kulturcrisis* del cap. 6.

[320] Oggi praticamente dimenticato dopo l'incredibile fama degli anni Settanta, il filosofo tedesco-americano Herbert Marcuse (1898-1979) dovette il successo, fra i giovani allora in rivolta, al suo saggio *L'uomo a una dimensione*, apparso negli Stati Uniti nel 1964 e tradotto in italiano da Einaudi nel 1967, ma anche alla sua precedente opera *Eros e civiltà*, apparsa oltreoceano nel 1955 e tradotta sempre da Einaudi nel 1964. Circa il giudizio di Evola su Marcuse, cfr. *Il mito Marcuse* (in Il Borghese, 27 giugno 1968), ora nell'ultima ed. de *Gli uomini e le rovine* (Edizioni Mediterranee, Roma 2001) e *La terra promessa*, in Roma, 26 settembre 1971.

[321] Si veda il cap. 6.

[322] Oswald Spengler (1880-1936) studiò scienze naturali e matematica a Monaco, Berlino e Halle. Fu membro di importanti istituti scientifici, tra cui il *Forschungsinstitut*, che in seguito assunse il nome di *Frobenius Institut*. La sua opera capitale di morfologia della storia è *Il tramonto dell'Occidente*, il cui primo volume apparve in Germania nel 1918, il secondo nel 1922, tradotta in italiano da Evola per Longanesi nel 1957 (ultima ed. Guanda, Parma 1991). Si veda in proposito il cap. 13

[323] Spesso le dottrine di Evola riguardanti la Tradizione, in relazione alla compresenza di essere e divenire, sono state interpretate come statiche e sclerotizzanti. Eppure, il seguente brano, tratto da *Rivolta contro il mondo moderno* (cit., p. 350), sembra muoversi in direzione opposta, indicando nelle società tradizionali un continuo dinamismo tra regioni superiori e inferiori: "Ogni organizzazione tradizionale è una formazione dinamica, presuppone forze di caos, impulsi e interessi inferiori, strati sociali ed etnici più bassi che un principio di 'forma' domina e frena; comprende il dinamismo di due poli antagonistici, di cui quello superiore, legato all'elemento supernaturalistico degli strati superiori, cerca di trasportare in alto l'altro, e l'altro – quello inferiore legato alla massa, il demos – cerca di trascinare in basso il primo. Così ad ogni indebolimento dei rappresentanti del principio superiore (...) corrispondono contrappuntisticamente una emergenza e una liberazione in senso di rivolta degli strati più bassi".

[324] Argomento poi ripreso in "Il mito del Graal", cui è dedicata la seconda parte del presente capitolo, che servì di base per il successivo libro *Il mistero del Graal* pubblicato da Laterza nel 1937 e non nel 1938 come Evola scrive poco più avanti. Su queste tematiche cfr. Mario Conetti, *Julius Evola e la tradizione ghibellina*, in Studi Evoliani 2010, cit.

[325] È il caso, ad esempio, del Guénon de *La crisi del mondo moderno*, cit. Si veda il cap. 6.

[326] Evola scrisse un importante commento del libro di H. Berl *L'avvento del Quinto Stato*, uscito a Karlsruhe tra le due guerre. L'autore redasse l'opera in sanatorio, ricorda Evola. Nelle sue pagine prospettò con chiarezza la situazione storica dell'Europa moderna, nella quale si era ormai pienamente realizzata la disgregazione della piramide dei tradizionali Quattro Stati, mentre all'orizzonte si manifestavano i segni dell'avvento del Quinto Stato, espressione designante l'emergere di forze infere, prive di ogni forma "contenente e raffrenante". Una sorta di "caos organizzato" che avrebbe segnato significativamente il

momento discendente, oltre il potere proletario, della storia ultima. Cfr. Julius Evola, *L'avvento del "Quinto Stato"*, in Ricognizioni, Edizioni Mediterranee, Roma 1974.

[327] Un confronto fra le tre versioni di questa "conclusione" è in Julius Evola, *Il ciclo si chiude. Americanismo e bolscevismo 1929-1969*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1991. *Americanismo e bolscevismo* uscì in *Nuova Antologia*, nel maggio del 1929, e comparve tra le conferenze tenute da Evola. Cfr., ad esempio, la bibliografia contenuta nell'edizione del 1931 de *La tradizione ermetica*.

[328] Cfr. anche Julius Evola, *Anticomunismo positivo*, cit. Il curatore al riguardo sostiene trattarsi "del più importante scritto in tema di comunismo elaborato dal filosofo tradizionalista nell'arco di quasi dieci lustri di attività giornalistica" (p. 10).

[329] Cfr. René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, cit., in particolare il cap. "Qualche conclusione". In relazione agli esiti di questo dialogo con i rappresentanti delle autorità ecclesiastiche, è assai significativo che in quella che Guénon considerava l'opera complementare alla *Crisi del mondo moderno, vale a dire Il regno della quantità e i segni dei tempi*, pubblicato nel 1945 (ultima ed. it. Adelphi, Milano 1982), gli appelli al cristianesimo contenuti nella prima opera non compaiano affatto.

[330] Si fa evidentemente riferimento a quella del periodo fascista e ai rapporti con ambienti politici e culturali, soprattutto giovanili.

[331] Un simile giudizio fu formulato da Evola anche riguardo al libro di Elémire Zolla, *Cos'è la Tradizione* (*Il Conciliatore*, giugno 1971, poi in *L'arco e la clava*, cit.). Cfr. anche Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., cap. 10, "*Tradizione, Cattolicesimo, Ghibellinismo*", nonché l'intervista di Gianfranco de Turris, *La vera "contestazione" è a Destra: L'uomo di vetta (sette domande a Julius Evola)*, Il Conciliatore, gennaio 1970, ora in Gianfranco de Turris, *I non-conformisti degli anni Settanta*, cit.

[332] Tutti questi interrogativi suscitarono i sospetti della censura. Infatti, furono intesi come una critica al regime. Per superare l'imprevisto ostacolo venne premessa all'edizione del 1934 una nota editoriale esplicativa con numerazione propria e quindi, se ne deve dedurre, inserita all'ultimo momento. Dallo stile è attribuibile allo stesso Evola. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[333] Cfr. Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, Edizioni dell'Ascia, Roma 1953, ultima ed. Edizioni Mediterranee, Roma 2001, con un saggio introduttivo di Alain de Benoist, cap. 13 "*Guerra occulta – Armi della guerra occulta*", ma anche, tra gli altri, i seguenti articoli: *La guerra occulta* (*La Vita italiana*, dicembre 1936); *Guerra occulta nell'antichità* (*La Vita italiana*, settembre 1939); *Guerra occulta* (*Regime fascista*, 18 gennaio 1940); "*Le forze occulte*". *Psicologia della sovversione* (*Regime corporativo*, aprile-maggio 1940), ora in *Regime corporativo*, cit.; *La guerra occulta* (*Il Conciliatore*, settembre 1961).

[334] Si veda il cap. 10.

[335] Rispetto a quando Evola scrisse queste parole (1963-1972) le cose sono molto cambiate, ma soltanto in senso quantitativo. Il Graal e tutto quanto gli fa da contorno stanno dilagando nella narrativa popolare, pseudostorica o fantastica, nei fumetti, nei film e in una saggistica assai spesso divagante se non stravagante. Sta di fatto che in realtà l'opera di Wagner è il riferimento oggi meno conosciuto! Tra la sterminata letteratura in argomento, cfr. quali esempi di recente ricostruzione narrativa affidabile: Paola Giovetti, *I misteri di Glastambury*, Verdechiaro edizioni, Baiso (RE) 2010, e Maria Grazia Lopardi, *Il Graal custodito dai Templari*, Arkeios, Roma 2011. Per le ricostruzioni divaganti, Antonio Lambotti, *Il Vangelo del Santo Graal*, Accademia Vis Vitalis, Torino 2011; Victor Amat, *Il monastero perduto del Santo Graal*, Newton Compton, Roma 2013. Per quanto concerne la saggistica, spunti interessanti sono in Franco Cardini, Massimo Introvigne, Marina Montesano, *Il Santo Graal*, Giunti, Firenze 2006.

[336] Il primo romanzo in cui si parla del Graal, quello di Chrétien de Troyes (1135-1183), *Le Conte du Graal*, composto negli ultimi anni della sua vita, non contiene alcun riferimento cristiano-cattolico. Soltanto in seguito, con il romanzo di Robert de Boron (fine XII secolo-inizio XIII scolo), *Le livre du Graal*, contenente il *Joseph de Arimathia, il Merlin e il Perlesvax*, cominciarono a emergere esplicitamente tali riferimenti. Cfr. Robert de Boron, *Il libro del Graal*, Adelphi, Milano 2005.

[337] Melchisedek da sempre è stato interpretato come esempio del Re-Sacerdote della Tradizione primordiale, Re di giustizia. La sua figura è stata ampiamente discussa da studiosi di teologia politica del Novecento quali Carl Schmitt, Gershom Scholem, Jürgen Moltmann. Al riguardo cfr. P.G. Monteri, *Legge e sovranità nella Teoria dello Stato di Eccezione Messianica tra J. Moltmann e G. Scholem*, in www.Accademia.edu.it.

[338] Nel 1312, ad opera del re di Francia Filippo IV il Bello. Cfr. Alain Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei Templari*, Garzanti, Milano 2005.

[339] Luigi Valli (1878-1931), discepolo e amico fraterno di Giovanni Pascoli, critico letterario e docente universitario, si occupò soprattutto di Dante e della sua opera letta in termini esoterici. Tra i suoi studi cfr. *La chiave della Divina Commedia* (Zanichelli, Bologna 1925), *Il segreto della croce e dell'Aquila nella Divina Commedia* (1922, ultima ed. Luni, Milano 1966), *Il Linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"* (1928-1930, ultima ed. FirenzeLibri, Firenze 2008).

[340] Del 1648.

[341] Nel 1614 comparve il primo Manifesto dei Rosacroce, cui nel 1616 fecero seguito altri due che dettero fama europea a tale Ordine, il cui punto di riferimento fu indicato in Christian Rosenkreutz. Fu il periodo nel quale ai Rosacroce si avvicinavano intellettuali di tutta Europa. Subito dopo, a partire dall'inizio degli anni Quaranta, la loro presenza si affievolì sino a scomparire, almeno apparentemente, dallo scenario continentale. Si veda la *Bibliografia* di questo capitolo.

[342] Ricordo errato di Evola: la prima traduzione tedesca è del 1954. Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[343] In origine il libro avrebbe dovuto esser ripubblicato da Bocca dopo *Introduzione alla magia*, ma l'editore fallì poco dopo. Per le successive edizioni, si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[344] Cfr. "Ea", *Sui limiti della "regolarità" iniziatica*, in *Introduzione alla magia*, cit., vol. III. Cfr. anche Julius Evola, *La Massoneria moderna e l'inversione di Polarità. Orientamenti sulla Massoneria*, in Ricognizioni, cit. Su *Evola e la massoneria*, si veda la *Bibliografia* di questo capitolo.

[345] Si veda il cap. 12.

[346] Questo accenno quasi casuale di Evola si riferisce alla drammatica testimonianza di cui al cap. 12. Tutto il materiale utilizzato per scrivere il testo e forse quel che di esso venne redatto andò distrutto in un terrificante bombardamento della capitale austriaca, sulla cui data ci sono varie ipotesi. Potrebbe essere avvenuto la prima settimana di aprile, in quanto Evola ricorda essersi verificato poco prima dell'invasione sovietica di Vienna, che iniziò il 6 aprile e si concluse il 13. Cristophe Boutin ha rilevato: "Si tratta senza dubbio di una delle 53 incursioni aeree della prima settimana di aprile che fecero più di 10000 morti" (*Politique e Tradition. Julius Evola dans le siècle*, Kimé, Parigi 1992, p. 256). Con maggior probabilità il bombardamento fu sovietico anche se, nello stesso periodo, ci furono incursioni americane. Secondo Martin Schwarz, invece, sarebbe avvenuto il 12 marzo. Nel corso del bombardamento Evola, sbalzato dallo spostamento d'aria di una esplosione, riportò una lesione del midollo dorsale a causa della quale restò per sempre paralizzato dalla vita in giù. Il suo medico personale, Placido Procesi, ha ricordato più volte la bomba essere caduta vicino al filosofo in Schwazenbergplatz, nei pressi dell'alloggio viennese di Evola. Su questo cfr. anche Gianfranco de Turris, *Un tradizionalista nella RSI. Julius Evola 1943-1945*, in *Nuova Storia Contemporanea*, n. 2, settembre-dicembre 1998. Si vedano i *Documenti* del cap. 12, in particolare la testimonianza del dottor Procesi e le carte sanitarie di Evola.

[347] J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Hoepli, Milano 1934 (N.d.A.).

[348] Si tratta del *Diorama filosofico*. Si veda la nota 24 del cap. 7.

[349] Si vedano le note 25, 26 e 27 del cap. 7.

[350] È anche l'argomento di una serie di articoli di Evola apparsi su *Vita Nova e Critica fascista* nel 1926-1927, poi rifusi in *Imperialismo pagano*, cit. Si veda il cap. 4.

[351] In effetti vi fu un contatto di Evola con Papini all’epoca di *Lacerba*. Si veda il cap. 1.

[352] Pubblicati su varie riviste fra il 1933 e il 1936 e poi raccolti in Giuseppe Piazza, *L’anticristo come io lo vidi*, Editrice Faro, Roma 1946.

[353] Con significative eccezioni, però. Cfr. Giuseppe Bronzini, recensione di *Rivolta contro il mondo moderno*, in *L’Italia* che scrive, n. 4, aprile 1934; Gustav Glaesser, *Rivolta contro il mondo moderno*, in *Bibliografia fascista*, n. 4, aprile 1934; Piero Colla, *J. Evola e il superamento dei valori moderni*, in *Corriere padano*, 31 maggio 1934; Filippo Burzio, recensione di *Rivolta contro il mondo moderno,* in *Uomini, paesi, idee*, Bompiani, Milano 1937 (vedi *Documenti* al cap. 9). Il libro ebbe invece un’ampia ricezione a livello internazionale, venendo recensito da Gottfried Benn, René Guénon, Mircea Eliade e Ananda Coomaraswamy. Cfr. Giovanni Monastra, *La recezione internazionale di Rivolta*, in Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.

[354] Mussolini proclamò l’esistenza di un Asse Roma-Berlino nel novembre 1936, dopo il riavvicinamento alla Germania a seguito dei fatti della guerra d’Etiopia. Il 22 maggio 1939 venne firmato il Patto d’Acciaio, l’alleanza militare italo-tedesca.

[355] Evola si è confuso con Serge Hutin che, effettivamente, nel suo *Governi occulti e società segrete* (1971; tr. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1973) usa tale espressione. Werner Gerson (del quale evidentemente Evola aveva letto altre opere) è uno dei vari pseudonimi utilizzati sin dagli anni Trenta da Pierre Mariel (1900-1980), massone, martinista e agente dei servizi segreti francesi. Nel suo *Nazism, societé secrète* (Belfond, Parigi 1976), firmato proprio con lo pseudonimo di Gerson, esamina *La dottrina del risveglio* e definisce il suo autore “uno dei personaggi più originali del nostro tempo” (p. 157). Sul personaggio cfr. Marco Zagni, introduzione a Zam Bothuiva, *Asia Mysteriosa*, Arkeios, Roma 2013.

[356] Cfr. Elisabeth Antébi, *Ave Lucifer*, Calmann-Lévy, Parigi 1970. La parte dedicata a Evola è stata tradotta in Heliodromos, n. 6, primavera 1995. Il filosofo replicò alle sue affermazioni con una lettera intitolata *Abus del confiance*, diretta alla rivista *Nouvelle École* e qui pubblicata nel n. 20, settembre-ottobre 1972, p. 117.

[357] Questa affermazione non è esatta e apre il problema se si tratti di cattiva memoria o di una precisa volontà, ma in quest’ultimo caso ci si dovrebbe anche chiedere per quale motivo affermare un particolare che poteva essere verificato e contestato. L’incontro con il Duce in compagnia di Pavolini, di cui al capitolo successivo, non avvenne nel 1942, ma nel 1941, mentre la non conoscenza o la mancanza di un rapporto diretto con Mussolini viene smentita proprio dalle affermazioni di quest’ultimo che in più occasioni, conversando con quello che avrebbe dovuto essere il suo biografo ufficioso se non proprio ufficiale, Yvon De Begnac, parla di Evola come persona, e della sua attività, sempre in termini positivi e lusinghieri. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[358] Arthur Moeller van der Bruck (1876-1925) nel 1896 a Berlino conobbe Rudolf Steiner e il musicista Strindberg. Nel 1902 a Parigi incontrò Merezkowskij. Fu in seguito a Firenze con Theodor Däubler, con il

quale scrisse il poema *Aurora Boreale*. Volontario in guerra nel 1914, nel 1916 diede alle stampe Lo stile prussiano. Nel 1922 incontrò Hitler presso lo Juniklube nel 1923 pubblicò *Das dritte Reich*. A seguito di una devastante crisi depressiva, nel 1925 si tolse la vita. Dell'autore cfr. *Il terzo Regno*, Settimo Sigillo, Roma 2000; *L'uomo politico. Antologia di scritti*, Settimo Sigillo, Roma 1997. Hans Blüher (1888-1955) fu l'esponente di maggior spicco della piccola ma agguerrita ala di estrema destra del Movimento di liberazione omosessuale tedesco. Nel 1912 diede alle stampe a Berlino *Wandervogel*, mentre nel 1917 e nel 1919 pubblicò a Jena i due volumi de *Il ruolo dell'erotismo nella società maschile*. Le sue idee sull'alleanza virile furono valutate in termini negativi dalle autorità naziste. Su Ernst Jünger, si veda il cap. 14. Ernst von Salomon (1902-1972) fu cadetto presso l'Accademia Prussiana dal 1913. Entrò a far parte dei Corpi Franchi a partire dal 1919: narrò tale esperienza nel romanzo *I proscritti*. Fu condannato a cinque anni di reclusione per aver partecipato all'assassinio del ministro degli Esteri tedesco Walter Rathenau. Nel 1951 pubblicò *Io resto Prussiano*, che Evola recensì il 2 luglio 1954, sul *Roma*, nell'articolo *Le rivelazioni di un tedesco che sperimentò i "campi" americani*. Si veda la *Bibliografia* di questo capitolo.

[359] Uscita nel 1933. Si veda il cap. 4.

[360] Ludwig Roselius (1874-1943), mecenate tedesco dell'inizio del secolo XX, accumulò un'ingente fortuna grazie al commercio del caffè. A lui si deve la celebre strada *Böttcher* di Brema, sede di audaci architetture e di musei disparati che ospitano mostre e attività culturali. Nazionalsocialista convinto, organizzò conferenze e convegni di studio.

[361] Heinrich von Gleichen (1882-1955), amico di Moeller van der Bruck, con lui diresse la prestigiosa rivista nazional-conservatrice *Das Gewissen*. Fondò l'Associazione per la solidarietà sociale e nazionale dalla quale, nel 1924, nacque l'*Herrenklub*. Nel 1933, fu tra quegli ottantotto scrittori tedeschi che appoggiarono apertamente l'ascesa di Hitler e il nazionalsocialismo. Nel dopoguerra, in seguito alle riforme nella Zona Sovietica le proprietà della sua famiglia vennero confiscate – e nonostante l'intervento in suo favore da parte di numerose personalità letterarie.

[362] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[363] Lo scritto di Benn, *Sein und werde*n (in *Die Literatur*, Stuttgart, marzo 1935), *Essere e divenire*, pubblicato nella prima ed. de L'arco e la clava, è ora inserito nell'ultima ed. di *Rivolta contro il mondo moderno*.

[364] Il termine, coniato da Moeller van der Bruck, divenne una parola chiave di tutto il "*Movimento Tedesco*". Di fronte all'universalistico Sacro Romano Impero di Nazione Tedesca e al "piccolo" Reich di Bismarck, Moeller pose l'immagine di un Impero finale, nel quale le contraddizioni di socialismo e nazionalismo, destra e sinistra si sarebbero riunite. I motivi ideali di tale prospettiva erano già in qualche modo presenti nei *Discorsi alla nazione tedesca (1807-1808)* di Fichte, in *La Germania e l'Europa (1803)* di Arndt e in *Carattere del popolo tedesco* di Jahn. Negli anni Venti il tema ebbe un'eco significativa nella raccolta di liriche di Stefan George, *Das neue reich* (1928).

[365] L'idea di un "Ordine" sta alla base del pensiero politico evoliano e, perciò, si capisce anche perché il filosofo traesse spunto da ogni occasione per valorizzarlo e riproporlo. Ecco il motivo per cui vide con favore la base teorica delle SS, pensata come un "ordine". Cosa che, con il senno di poi, ha scandalizzato molti suoi critici nel dopoguerra, ma che si comprende alla luce di quanto qui affermato. Lo stesso Evola tentò di proporre in Italia, ad esempio quando nel 1940 vi fu un cambio della guardia al vertice del PNF, in occasione del quale scrisse l'articolo *Partito od Ordine?*, sul *Corriere padano*, 2 gennaio 1940 (ora in appendice a *Fascismo e Terzo Reich*, cit.).

[366] Si veda il cap. 11.

[367] Su Othmar Spann si veda la nota 25 del cap. 7. In merito alla Scuola di Vienna e alla sua prossimità con Evola cfr. anche Othmar Spann, Walter Heinrich, *Lo Stato organico.* I*l contributo della Scuola di Vienna a "Lo Stato" di Costamagna*, Settimo Sigillo, Roma 1997.

[368] Si veda la nota 279 del cap. 7.

[369] Evola ha indicato date diverse per questo incontro, che avvenne esattamente nel 1938, come ricostruito da Claudio Mutti (*Evola e la Romania*, in Julius Evola, *La tragedia della Guardia di Ferro*, Fondazione J. Evola, Roma 1996). Cfr. dello stesso autore sul tema in questione, *Julius Evola sul fronte dell'Est*, cit.

[370] Questo semplice accenno colpì la suscettibilità di Eliade, sensibilissimo circa i suoi trascorsi politici, e fu la causa dell'interruzione dei suoi rapporti con Evola, a partire proprio dal 1963, dopo aver ricevuto copia della prima edizione de *Il cammino del cinabro*. Cfr. Mircea Eliade, Journal 1970-1985, Humanitas, Bucarest 1993, p. 166, e Claudio Mutti, *Evola-Eliade. Un bilancio culturale*, in Julius Evola, *Lettere a Mircea Eliade 1930-1954*, a cura di Claudio Mutti, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2011. In effetti, il giovane Eliade, quando fu in Italia nel 1928, dovette incontrare Evola a Roma, come sembra possa dedursi dalla lettera che il filosofo gli indirizzò in India il 28 maggio 1930 (in *Lettere a Mircea Eliade*, cit., pp. 37-39). Circa il distacco di Eliade dal filosofo romano, quest'ultimo scriveva a Gaspare Cannizzo, direttore di *Vie della Tradizione*, nel 1971: "È vero che Mircea Eliade ha fatto parte della Guardia di Ferro, tanto che è per suo tramite, a suo tempo, che ho preso contatto col capo di essa, C. Codreanu, a Bucarest nel 1936: M. Eliade non ama però, per ragioni comprensibili, che sia ricordato questo suo passato..." (Julius Evola, *Lettere 1955-1974*, a cura di Renato Del Ponte, La Terra degli Avi, Finale Emilia s.d., p. 104).

[371] Si veda la nota 203 del cap. 4.

[372] Guido Manacorda (1879-1965), linguista e germanista, volontario e decorato durante la Grande Guerra, si avvicinò progressivamente a un cattolicesimo misticheggiante. Tra le sue opere: *Verso una nuova mistica* (Bologna 1922) e *Paolo di Tarso* (Firenze 1927). Nello scritto *La selva e il tempio. Studi sullo spirito del germanesimo* (Bemporad, Firenze 1933), Manacorda accostò la selva alla Germania e Roma al tempio. Nella conferenza *Romanesimo e Germanesimo*, di quasi dieci anni dopo, ribadì le medesime posizioni, opponendo a una romanità cattolico-cristiana una Germania paganeggiante. Da qui nacque una polemica

con il filosofo romano, che rispose alle tesi di Manacorda con lo scritto, firmato con lo pseudonimo di “Arthos”, *Romanesimo, Germanesimo e il caso Manacorda* (in *La Vita italian*a, giugno 1941). La polemica venne ricordata da Evola anche nell’articolo *Mito latino*, in *Meridiano d’Italia*, 8 aprile 1951; ora in Julius Evola, *I testi del “Meridiano d’Italia”*, Ar, Padova 2002.

[373] Questa vicenda si svolse tra il febbraio e l’ottobre 1942 e prese avvio dalla segnalazione del Consolato Generale di Vienna della conferenza evoliana *La decisione romano-nordica nell’Italia fascista*. In una lettera intestata “Roma, 12. III.1942.XX” indirizzata a Celso Luciano, capo gabinetto al Minculpop (riprodotta in *Arthos*, nuova serie, n. 20, 2012), Evola menzionava una segnalazione “a che la pratica per il passaporto e pel nuovo espatrio venga finalmente a conclusione – da un mese che è iniziata, essa, questa volta, non ha fatto un solo passo avanti”. Sebbene in calce alla lettera possa leggersi un “Sì”, probabilmente apposto da Luciano, riferito alla pratica, la vicenda si risolse il 2 settembre 1942, con una nota che si concluse con queste parole: “Per gli ordini del Duce restituirgli il passaporto. Firmato Senise” (l’allora capo della Polizia). Tutti i documenti relativi a questo episodio si trovano nei seguenti fascicoli nell’Archivio dello Stato: Ministero dell’Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, Divisione Polizia politica; Fascicoli personali, Pacco 467, Fascicolo 64 Evola Giulio Cesare / Jules; Ministero dell’Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, Direzione Affari Generali e Riservati, Fondo 1943, Busta 33 Evola Julio.

[374] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[375] Anche in questo caso si veda la *Bibliografia* delle opere evoliane.

[376] Si vedano il cap. 1 e i *Documenti* relativi.

[377] Cfr., in particolare, la “Conclusione”.

[378] Cfr. anche Julius Evola, *Senso e clima dello Zen*, in *Ricognizioni*, cit.

[379] Cfr. anche Julius Evola, *Basi spirituali dell’idea imperiale nipponica*, in *Asiatica*, n. 6, novembre-dicembre 1940; ora in *Fascismo e Terzo Reich*, cit.

[380] Esempio tipico, in questo senso, può essere colto nella vita e nelle opere di Jack Kerouac (1922-1969), uno dei principali punti di riferimento della *beat generation* americana. Nella sua parabola esistenziale e spirituale e dall’ambiente familiare rigidamente cattolico, fino all’incontro con il buddhismo mahayana, in particolare con lo Zen, è possibile leggere la storia di un’intera generazione di giovani occidentali, che colse perfettamente i limiti dell’*american way of life* e cercò “uscite di sicurezza” dall’orizzontalità esistenziale nella quale era costretta a vivere. Il più delle volte, questo tentativo fu vanificato dall’approccio “liquido” e superficiale al pensiero dell’Oriente, di cui non potevano accettare, tra le altre, le implicazioni politiche, rinvianti a una società organica e gerarchica. Di Kerouac cfr. *I vagabondi del Dharma* (Mondadori, Milano

2006) e *Sulla strada* (Mondadori, Milano 2006), entrambi menzionati da Evola nel suo *I giovani, i beats e gli anarchici di destra*, in *L'arco e la clava*, cit.

[381] Il nome esatto del traduttore è H.E. Musson, che, per un refuso presente sin dalla prima edizione del 1963e, è sempre stato indicato come "Mutton".

[382] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[383] Si veda il cap. 9.

[384] Si veda il cap. 3.

[385] Si veda il cap. 5.

[386] Si veda il cap. 13.

[387] Del 1930. Ultima ed. it. Thule Italia Editrice, Palermo 2012. Sul giudizio evoliano in merito al libro, cfr. Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, cap. 1

[388] Si veda in proposito la *Nota dell'editore* di Vanni Scheiwiller e i giudizi di Renzo De Felice ivi riportati.

[389] La critica di Evola al razzismo biologico nazionalsocialista risale al 1933: cfr. i tre articoli comparsi quell'anno sulle pagine di *Vita Nova*, rispettivamente sui numeri di maggio, giugno e agosto, intitolati Sulle ragioni dell'antisemitismo, ora in *Vita Nova*, cit. Da essi si evince come per Evola parlare di antisemitismo senza avere elaborato il tema sotto il profilo etico e spirituale avrebbe determinato grandi confusioni teoriche e pratiche. Ancora più netta è la distanza dal biologismo razziale tedesco in uno scritto del 1934, *Razza e cultura*, ora in *Fascismo e Terzo Reich*, cit. Cfr. anche Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito*, cit., cap. 2.

[390] Evola aveva notato questo lato della cultura tedesca nel saggio *Aspetti del movimento culturale della Germania contemporanea*, apparso sulle pagine dell'autorevole *Nuova Antologia* nel gennaio-febbraio 1930.

[391] Erroneo ricordo di Evola: l'articolo uscì nel 1934 su *Rassegna ialiana*, diretta da Tomaso Sillani, e poi anche sul *Corriere padano* del 30 gennaio dello stesso anno.

[392] In *Diorama filosofico* apparvero articoli nei quali Evola si contrappose alle teorie dell'ereditarietà e del biologismo, come *Critica alla teoria dell'eredità* (15 dicembre 1934), *La razza come problema spirituale* (25 ottobre 1938), *Inquadramento dell'indagine razzista* (18 dicembre 1938), *Sui "gradi" del razzismo* (17 maggio 1939), *Svolte del razzismo* (1 giugno 1939) e *Che significa, insomma, la "razza"?* (17 agosto 1941).

[393] Evola confonde due titoli e due testate. Fa infatti riferimento al contributo *Precisazione del problema della razza* (*Corriere padano*, 1 settembre 1938), scritto apparso contemporaneamente anche su Regime corporativo, con il titolo *Inquadramento della razza* e il sottotitolo *Responsabilità di dirsi ariani* (settembre-dicembre 1938, ora in *Regime corporativo*, cit.). Peraltro, in diversi altri contributi su *Corriere padano* il filosofo criticò il "razzismo biologico": tra essi ricordiamo Esiste una razza dell'anima? (25 novembre 1939), ora in Julius Evola, *I testi del "Corriere padano"*, Ar, Padova 2002.

[394] Il Consiglio dei Ministri approvò nell'aprile del 1938 uno schema di decreto-legge per la creazione a Roma della sede dell'Istituto per la bonifica umana e l'ortogenesi. Tra il 6 e il 7 ottobre dello stesso anno il Gran Consiglio del Fascismo approvò una serie di provvedimenti che impedivano i matrimoni misti e istituivano il divieto, per i pubblici dipendenti, di contrarre matrimonio con stranieri. Il "*Manifesto della Razza*" fu pubblicato in forma anonima su *Il Giornale d'Italia* il 15 luglio 1938 con il titolo *Il Fascismo e il problema della razza*. Il 25 luglio la Segreteria del PNF emise un comunicato nel quale si dava notizia di una riunione di scienziati di indirizzo razzista, tra cui Nicola Pende, Guido Landra e Marcello Ricci, da cui nacque il "*Manifesto degli scienziati razzisti*" pubblicato il 5 agosto sul primo numero della rivista *La difesa della razza* di Telesio Interlandi. Sottoscrissero il "*Manifesto*" milleottocento tra scienziati e ricercatori. Il 5 ottobre 1939 Pende smentì di aver dato la propria adesione al documento.

[395] Renzo De Felice (*Intervista sul fascismo*, Laterza, Bari 1975, p. 40) è stato uno dei primi storici a riconoscere il carattere rivoluzionario del Fascismo, "se non altro perché è un regime, e ancor di più un movimento (...) che tende alla mobilitazione delle masse (...) e alla creazione di un nuovo tipo d'uomo". Sullo stesso tema ha insistito, con persuasività e una messe documentaria significativa, lo storico israeliano di formazione laburista Zeev Sternhell. Tra le sue opere cfr. *Nascita dell'ideologia fascista*, Baldini e Castoldi, Milano 1993.

[396] Poiché *Il mito del sangue* venne dato alle stampe nel gennaio 1937, è presumibile che Evola avesse ricevuto l'incarico di scriverlo nel 1936. Il libro avrebbe dovuto chiamarsi semplicemente Razzismo, essendo una storia delle sue teorie, ma poi fu necessaria una modifica perché, nel frattempo, Giulio Cogni aveva pubblicato per Bocca nel 1937 un saggio proprio con quel titolo, peraltro citato nella bibliografia della seconda versione del *Mito del sangue*. Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[397] Arthur de Gobineau (1816-1882), diplomatico, scrittore e filosofo francese, pubblicò nel 1853 l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (tr. it. Rizzoli, Milano 1997). Amico di Alexis de Tocqueville, in tema di razzismo seguì le posizioni di Johann Friedrich Blumenbach. Questi individuò tre razze: gialla, fondamentalmente materialista, nera, priva di significative capacità intellettuali, e bianca, nobile e spirituale (cfr. Alexis de Tocqueville-Arthur de Gobineau, *Del razzismo. Carteggio 1843-1859*, Donzelli, Roma

2008). L’antropologo e filosofo Ludwig Woltmann (1871-1907) fondò nel 1902 la rivista *Politisch-Anthropologische*. Aderì in seguito alle tesi del darwinismo sociale. Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), antropologo socialista di formazione illuminista, si avvicinò alle posizioni di Francis Goltan, difendendo le tesi dell’eugenetica e del darwinismo sociale. Fu in contatto con il *Nordischer Ring*, organizzazione mistico-razzista fondata nel 1926 da Paul Schultze-Naumburg. Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), scrittore britannico naturalizzato tedesco, fu allievo di de Gobineau ed esaltò i valori della razza ariana. Questa trovava, a suo dire, i più autentici rappresentanti nei popoli germanici. Il suo lavoro più importante è *I fondamenti del XIX secolo*, del 1899. Frequentò Wagner e, in seconde nozze, sposò sua figlia Eva, con la quale visse a Bayreuth fino alla morte.

[398] Nel 1942.

[399] Concezione presente in numerose civiltà, e giunta sino al Medioevo. Si pensi ad esempio alla concezione aristotelica e scolastica delle “tre anime” – *vegetativa, sensitiva e intellettuale* – o alla tripartizione tra *soma, psyché e nous* presente in Grecia (analoga alla triade *corpus, mens e anima* romana), sino alla differenza indo-aria tra *sthùla, linga e kàrana-carira*. Cfr. Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1941, pp. 45-46.

[400] Cfr. Julius Evola, *Civiltà americana. Scritti sugli Stati Uniti 1930-1968*, a cura di Alberto Lombardo, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2010.

[401] Psicologo, antropologo e islamista, Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974) partecipò attivamente al dibattito sul significato del razzismo nel periodo nazionalsocialista. Così Evola esprime in *Il mito del sangue* (cit., pp. 133-134) le sue posizioni: “Vuole elevare la teoria della razza dal livello di una scienza medico-fisiologica a quello di una scienza filosofica (...), vuole entrare nell’essenza spirituale delle varie razze”. Collaboratore de La Vita italiana e La difesa della razza, fu invitato da Evola a partecipare a *Diorama filosofico* dove pubblicò, tra gli altri, un importante contributo teorico, La razza come decisione interiore, il 1 marzo 1939. Il suo libro più famoso è *Rasse und Seele*, München 1926, che ebbe numerosissime edizioni. In seguito, nel 1932, pubblicò Die nordische Seele che, nella settima edizione del 1939, comprese anche un nuovo capitolo (14) contenente specifiche illustrazioni: in questa serie di foto vi è quella spesso riprodotta di Julius Evola. L’edizione italiana (*L’anima nordica*, Effepi, Genova 2012, p. 111 tavola XXXI) reca la didascalia: “Filosofo italiano di origine normanna (Barone Julius Evola). Lineamenti del viso prevalentemente mediterranei, utilizzati con stile nordico”. Più oltre Clauss approfondisce la sua analisi, scrivendo (p. 189): “Quando dei tratti di forza affiorano su un viso che altrimenti ha un aspetto mediterraneo, essi spezzano la legge della figura mediterranea e proclamano che in quell’individuo vive una vita dove anche la legge nordica ha il suo effetto. Un viso del genere è rappresentato nella Tavola 31. Si fa uso di lineamenti espressivi di tipo prevalentemente in stile mediterraneo per dar vita a un viso che non dimostra quasi nulla della vita mediterranea: l’espressione di questi tratti parla della forza di uno spirito improntato di nordicità che esercita una consapevolezza diretta verso la lontananza, e tende a raggiungere obiettivi posti all’infinito, fuori dal tempo, quasi nell’impossibile. Di fianco poniamo (Tavola 30) un altro viso dal taglio mediterraneo, il quale, almeno per quel che riguarda l’immagine somatica, è più leggero e sottile, quindi dall’aspetto più mediterraneo, anche se proviene da ‘famiglia modesta’ mentre l’altro è un rampollo della nobiltà italiana di origine normanna”. Dell’autore cfr. anche *La razza è forma*, Effepi, Genova 2013.

[402] Le cinquantadue fotografie, intese a raffigurare i vari aspetti spirituali umani, erano tutte anonime, ma tra esse vi erano anche personaggi noti e importanti, come ad esempio Rudolph Steiner e Giovanni Papini. È plausibile che Evola abbia avuto l'idea dell'inserto fotografico dopo aver visto il libro di Clauss citato nella nota precedente.

[403] Mussolini lesse *Sintesi* "fra il 25 e il 29 agosto XIX [1941] in Germania", come scrisse sulla sua copia personale (cfr. Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961, pp. 245-246). Evola venne convocato a Palazzo Venezia insieme a Pavolini il 12 settembre 1941 e il giorno dopo scrisse al prefetto Celso Luciano, capogabinetto del Ministero della Cultura Popolare, una lettera in cui riassumeva l'incontro, traendo le proprie conclusioni. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[404] Alle stesse tesi giunge anche De Felice. Cfr. *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 246.

[405] Il progetto venne sottoposto e approvato da una commissione composta da Walther Gross (capo dell'Ufficio politico della razza), Alfred Bäumler (per quanto riguarda il gruppo di Rosenberg), Franz Rademacher (del Ministero degli Esteri), Hüttig (Ufficio politico della razza) e Vollmer (Ministero degli Interni). In Italia l'iniziativa venne appoggiata, oltre che da Mussolini, da Fernando Mezzasoma e Carlo Ravasio (vicesegretari del PNF) e dalla Scuola di Mistica Fascista di Milano, con la quale il filosofo aveva avuto contatti: cfr. *Julius Evola*, *La Scuola di Mistica Fascista*. Scritti di mistica, ascesi e libertà (1940-1941), a cura di Tomas Carini, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2009 (cfr. Francesco Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 268). Tra i collaboratori della rivista avrebbero dovuto figurare Giovanni Preziosi, Luigi Fontanelli, Roberto Pavese, Stefano Mario Cutelli, Aniceto Del Massa, Massimo Scaligero, Pasquale Pennisi, Riccardo Molinari, Gislero Flesch, Aldo Modica, Giovanni Savelli, Carlo Costamagna, Riccardo Carbonelli, Guido De Giorgio e Guido Cavallucci.

[406] Alberto Luchini collaborò con Evola a *Diorama filosofico*, a partire dal 1941. Nei suoi articoli individuò nella razza dell'anima la forza motrice della storia, ponendosi contro ogni forma di razzismo biologico. Il suo scritto più significativo su *Diorama* è *Razza interna e diversità razziali esterne* (22 marzo 1942).

[407] Una linea talmente indipendente che, al termine di una polemica incrociata – che coinvolse, oltre a *La difesa della razza* (con articoli di Landra e Almirante), anche *Critica fascista*, con articoli di Ugoberto Alfassio Grimaldi di Bellino – Evola venne di fatto espulso dalla rivista, a metà del 1942.

[408] Coloro che più s'impegnarono a contrastare l'iniziativa furono Telesio Interlandi, direttore de *La difesa della razza*, e padre Tacchi Venturi, gesuita (ecco il perché dell'aggettivo usato da Evola), che teneva i rapporti fra Palazzo Venezia e il Vaticano. Interlandi prese posizione contro l'iniziativa di Evola per motivi dettati da divergenze scientifiche – non ne condivideva l'impostazione spiritualista – mentre Tacchi Venturi si fece portavoce delle riserve delle gerarchie ecclesiastiche. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[409] In un appunto datato 26 novembre 1941, per Celso Luciano, capo di gabinetto del Minculpop, Alberto Luchini scrive, in merito a una "inchiesta sugli elementi della razza italiana, da iniziarsi a cura del Ministero della razza italiana": "L'inchiesta è infatti affidata a una commissione di cui farebbero parte, oltre al sottoscritto, all'antropologo dott. Marcello Ricci (che firmò il manifesto del razzismo italiano e che appartiene a questo Ufficio), e al prof. Alberto Marzi, Direttore della Scuola di Psicologia Sperimentale di Firenze, lo stesso Evola, e il razzista tedesco Prof. Ludwig Ferdinand Clauss, dell'Università di Berlino" (Archivio Centrale dello Stato, Ministro della Cultura Popolare, Ufficio "Studii e propaganda sulla razza"). Questo appunto chiarisce sia le righe del *Cammino del cinabro* sia tre articoli, pubblicati sul *Meridiano d'Italia* (16 novembre 1951, 23 novembre 1951, 30 novembre 1951), dove fornisce qualche altro particolare circa la questione dell'indagine razziale in Italia: "Si trattava di pubblicare un 'Atlante della razza italiana', come il risultato di una prima sistematica indagine. Naturalmente, 'razza italiana' è un'espressione priva di senso. Le razze sono delle realtà elementari che non si identificano con un popolo, che in un popolo entrano in varie combinazioni, esercitando una influenza alterna, essendo dominanti ora le une ed ora le altre. Si trattava di un primo saggio di tali componenti. In varie regioni d'Italia i prefetti dovevano segnalarci alcune famiglie tipiche e antiche, i cui esponenti avrebbero dovuto essere esaminati da un'apposita commissione, presieduta da Luchini, con un dr. Rossi per il lato antropologico (razza del corpo), col titolare di psicologia sperimentale all'Università di Firenze e, in più, il noto prof. L.F. Clauss di Berlino per la 'razza dell'anima', e, infine, con me stesso per quel che riguarda la 'razza spirituale'. I risultati sarebbero stati raccolti in una bella pubblicazione, riccamente illustrata con fotografie espressive per i tipi più significativi che avessimo incontrato nella nostra ricerca, e soprattutto per quelli in cui ancora si conservasse il tipo superiore, originario, 'ario-romano' della nostra stirpe" (*Sangue e spirito*, in *Meridiano d'Italia*, 30 novembre 1951). In una precedente lettera di Luchini (appunto presidente di questa commissione) del 3 agosto 1941, questi scrisse in merito: "Noi stiamo per iniziare un'indagine di carattere abbastanza completo, e che dovrà svolgersi in un ambito assai vasto" (cit. in Francesco Cassata, *A destra del fascismo*, cit., p. 267). Il "dottor Rossi" citato nell'articolo è dunque, a causa di un refuso, Marcello Ricci. Per quanto riguarda invece il professor Alberto Marzi (1907-1983), questi prese parte anche alle riunioni dedicate a Sangue e spirito. Sulla sua figura professionale cfr. Patrizia Guarnieri, *Senza cattedra. L'istituto di psicologia nell'università di Firenze tra idealismo e fascismo*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 133-135.

[410] Nonostante questi smacchi, l'approccio di Evola, e anche di Luchini, al Duce e al suo ambiente produsse una conseguenza che il filosofo non aggiunge, e cioè l'elaborazione di un nuovo "*Manifesto della Razza*" che accoglieva le critiche "spiritualiste". Seconda versione mai divulgata ma conservata da Marcello Ricci, uno dei firmatari del primo manifesto. Il testo venne pubblicato solo molti decenni dopo da Renzo De Felice sulla sua rivista Storia contemporanea, nel 1996, e poi ripreso nella antologia di scritti evoliani *La Nobiltà della Stirpe-La difesa della razza*, cit.

[411] Si veda il saggio di Gianfranco de Turris *Evola nelle "veline" del Minculop*, disponibile sul sito internet della Fondazione J. Evola, www.fondazionejuliusevola.it. Tra recensioni di *Sintesi*, le seguenti uscirono prima della "velina" menzionata, diffusa il 12 novembre 1941: Carlo Rossi di Lauriano, *Esiste una razza dello spirito?*, in Sapere, n. 30/150, 31 marzo 1941; Cesare Botti, *recensione di Sintesi di dottrina della razza*, in *L'Italia che scrive*, n. 4, aprile 1941; Luigi Carrara, *La razza come idea rivoluzionaria*, in *Bibliografia fascista*, n. 6, giugno 1941; Il Saggiatore, *recensione di Sintesi di dottrina della razza*, in *Rassegna italiana*, giugno 1941, ora in Julius Evola, *Rassegna italiana*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola-Pagine, Roma 2012; Massimo Scaligero, *Razzismo spirituale e razzismo biologico*, in *La Vita italiana*, n. 340, luglio 1941; Goffredo Pistoni, *Razzismo spirituale*, in *Il Popolo di Lombardia*, 4 ottobre 1941. Queste invece furono stimolate dalla "velina": Aniceto Del Massa, *Sintesi di dottrina della razza*, in *La Nazione*, 18 ottobre 1941; Vittorio Zincone, *Una dottrina del razzismo*, in *Lavoro fascista*, 23

ottobre 1941, ora in Julius Evola, *Il lavoro d'Italia (1927-1928)*-*Il lavoro fascista (1941*), *Carattere (1941-1943*), a cura di Gian Franco Lami, Fondazione J. Evola, Roma 2003; W. W., *Fascismo e razzismo*, in *Corriere della sera*, 25 novembre 1941 (ora tra i *Documenti* di questo capitolo); Ugoberto Alfassio Grimaldi di Bellino, *recensione di Sintesi di dottrina della razza*, in *Civiltà fascista*, n. 4, febbraio 1942.

[412] Fu anche per questa ragione, come già ricordato, che nel 1959 Evola scrisse di non voler più ristampare i suoi scritti sulla razza. Cfr. Marco Rossi, *Esoterismo e razzismo spirituale. Julius Evola e l'ambiente esoterico nel conflitto ideologico del Novecento*, Name, Genova 2007, pp. 156-157.

[413] Si veda il cap. 13

[414] Cfr. *Il mito del sangue*, cit., cap. 9 "Razzismo ed antisemitismo". Sul secondo testo menzionato dall'autore, si veda il saggio di Andrea Scarabelli sulle vicende editoriali del *Cammino del cinabro*. Sebbene non presente nel volume citato da Evola, il contributo può verosimilmente coincidere con quello apparso in La Vita italiana (luglio 1941) con il titolo di *Sulla genesi dell'ebraismo come forza distruttrice*.

[415] Il testo uscì come supplemento de *La Vita italiana* nel 1937 e venne poi ristampato nel 1938 dopo la pubblicazione del "*Manifesto*". La prima edizione dei *Protocolli*, senza l'introduzione di Evola, è del 1921.

[416] Si veda la nota 333 del cap. 9.

[417] Cfr., in particolare, parte II, cap. 8, "Tradizione e antitradizione".

[418] Evola utilizzò questa espressione, riferita a Metternich, anche nel corso del processo dei FAR che lo vide coinvolto, nel 1951. Si veda il cap. 12 e la sua *Autodifesa*, cit., nonché un contributo di più di dieci anni dopo, Metternich, in Ricognizioni, cit.

[419] Cfr. Emmanuel Malinsky-Léon de Poncins, *La guerra occulta*, Hoepli, Milano 1939, con introduzione di Julius Evola; II ed. riveduta: Le Rune, Milano 1961, introduzione con lo pseudonimo di H. Koussis e con una conclusione anonima. Ultima ed. Ar, Padova 2010. (Si noti che il nome del conte polacco è citato in edizioni francesi e italiane anche come Malynski e Malinski.)

[420] Rapporto P III = Rapporto III del Settore notizie e stampa dell'*Auswärtiges Amt.* Competente per l'Italia (Albania, Etiopia, Libia), e il Vaticano.

[421] Albrecht principe di Urach, collaboratore scientifico nel settore stampa dell'*Auswärtiges Amt*.

[422] J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, cit.

[423] Sulla presenza di Evola a Rastenburg cfr. i suoi cinque articoli sul quotidiano di Roma *Il Popolo italiano* tra il 14 e il 24 marzo 1957, sotto l'intestazione complessiva *Con Mussolini al Quartier Generale di Hitler*, e ora in Julius Evola, Il *Popolo italiano*, a cura di Giovanni Sessa, cit.

[424] Non andò precisamente così. Come Evola stesso racconta in un articolo apparso su *Il Secolo d'Italia* del 31 gennaio 1964 (Le prime ore della RSI, ora in *Il Secolo d'Italia (1952-1964*), a cura di Gian Franco Lami e Roberto Guantario, Fondazione J. Evola, Roma 2001), appena giunto a Rastenburg Mussolini vide Hitler, poi i suoi famigliari e quindi il gruppo di cui faceva parte anche Julius Evola. Con questi particolari si rettifica quanto il filosofo aveva scritto nei citati articoli de Il Popolo italiano, pubblicati cinque anni prima della redazione de *Il cammino del cinabro*, cit. Dopo l'incontro del Duce con il gruppo di italiani che erano a Rastenburg, come Evola racconta in uno di quegli articoli (24 marzo 1957), tutti i presenti firmarono la copertura di una scatola di sigari. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[425] Si veda la nota 333 del cap. 9.

[426] Balbino Giuliano (1879-1958) da giovane aderì al fascismo; fu deputato nella XXVII e XXVIII legislatura, sottosegretario di Stato dal 1924 al 1926, ministro della Educazione Nazionale nel 1929-1932, senatore dal 1934. Docente di filosofia morale dal 1932, dopo la guerra collaborò al periodico *Nazionalismo sociale*, sorto a Napoli attorno a Edmondo Cione e Palamenghi-Crispi, il cui scopo era dar voce alle forze "nazionali".

[427] Il 3 dicembre 1946 si riunirono a Roma diversi gruppi neofascisti – quali *Il fronte del Lavoro*, *Movimento de La Rivolta ideale*, *Gruppo reduci indipendenti*, *Movimento italiano di unità sociale* – al fine di stipulare l'atto costitutivo di un movimento unitario. Il 26 dicembre, nello studio del padre di Michelini, avvenne l'effettiva costituzione del MSI, presenti Romualdi, Almirante e Pace. Primo Segretario fu nominato Giacinto Trevisonno. Il simbolo fu scelto solo l'anno successivo, la fiamma tricolore, emblema degli Arditi. Una missiva, diretta all'amico Girolamo Comi e composta il 31 agosto 1948 nel sanatorio di Cuasso al Monte, presso Varese (in *Lettere di Julius Evola a Girolamo Comi*, a cura di Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma 1987, p. 23) rivela il giudizio "a caldo" di Evola, appena rientrato in patria, sull'Italia e il Movimento Sociale Italiano: "La prima impressione circa la vita della nuova Italia, quale l'ho potuta avere da qualche giornale e dallo stile di chi si trova qui, è quella di una particolare turbolenza. Uno psicoanalista insinuerebbe che si tratta di gente che, repressa nella vita sessuale, ha bisogno di 'scaricarsi' su di un altro piano. Quanto a posizioni, le più decenti mi sembrano quelle del MSI, ma unicamente perché negano senza eccezione gli altri partiti e sono balie asciutte per i 'liberatori' sia del blocco occidentale che di quello orientale. Ma, quanto al lato positivo, nemmeno essi vanno un passo avanti oltre il pantano".

[428] Soprattutto a Verona, Desenzano e Venezia. Cfr. Gianfranco de Turris, *Un tradizionalista nella RSI*, cit.

[429] Probabilmente dal circolo che faceva capo a Spann e alla cosiddetta Lega dei Cronidi, fondata da Evola con il figlio di quest'ultimo, Raphael (cfr. H.T. Hansen, *Julius Evola e la Rivoluzione conservatrice*

tedesca, cit.).

[430] La “diversa cerchia” (“diversa” da quella che lo aveva già “chiamato”, si dovrebbe intendere) potrebbe essere quella rivoluzionario-conservatrice del principe K.A. Rohan con cui già, prima della guerra, il filosofo aveva collaborato tentando, appunto, di mettere in piedi una “rete segreta” della destra europea in contraltare al nazionalsocialismo.

[431] Si veda la nota 346 del cap. 9.

[432] In una lettera inedita al cognato Vito del 9 novembre 1947, la madre di Julius Evola, Concetta Mangiapane, scrive che ebbe le prime notizie sulla sorte del figlio nella seconda metà del 1945 venendo a sapere che la sua “immobilità alle gambe” era stata provocata da “una bomba cadutagli vicina che l’ha fatto saltare in aria” (cfr. Lino Marinello, *Una lettera di Concetta Mangiapane* in Studi Evoliani 1998, Fondazione J. Evola, Roma 1999, pp. 183-185). Si veda anche la testimonianza del dottor Placido Procesi nei *Documenti* di questo capitolo.

[433] Sul senso da dare a tutto ciò, si veda la lettera di Evola all’amico Massimo Scaligero, nei *Documenti* di questo capitolo.

[434] Ad esempio, le scalate alla parete Nord del Lyskmann, al Langkopfel, al Gross-Glockner per la “via Pallavicini”, al Monte Rosa, raccontate in una serie di articoli pubblicati sulla *Rivista del CAI*, poi riuniti in *Meditazioni delle vette*, cit.

[435] In una lettera datata “Il Cairo, 28 febbraio 1948”, Guénon scriveva a Evola: “Non è del tutto impossibile, peraltro, che ‘qualcosa’ abbia approfittato dell’occasione fornita da questa lesione per agire contro di voi (...). Quel che è singolare a questo proposito è che ci sono delle cose in quel che mi dite che mi richiamano alla mente quanto mi è successo nel 1939 (...), quando sono rimasto per sei mesi steso a letto senza potermi girare, né fare alcun movimento. Per tutti quanti si trattava di una crisi reumatica, ma in realtà si trattava di ben altra cosa, ed avevamo saputo benissimo chi inconsciamente faceva da veicolo all’influenza malefica (...); si presero delle misure per fare allontanare la persona e affinché non potesse più tornare in Egitto, e, da allora, niente di simile si è più verificato. Vi riferisco ciò perché, riflettendovi, vediate se non potesse esserci stato qualcosa di simile attorno a voi; ma naturalmente, a distanza di tempo, non è affatto possibile rendersi conto della cosa in modo esatto...” (René Guénon, *Lettere a Julius Evola*, cit., pp. 49-50).

[436] È lo stesso ragionamento fatto nel cap. 8 a proposito del rapporto fra l’“uomo moderno” e il sovrasensibile: la sua ottusità nei confronti dell’invisibile lo protegge dai pericoli psichici, a meno che non si verifichino nella Grande Muraglia quelle fessure indicate da Guénon, nel caso di approcci incoscienti a forze subpersonali attraverso la magia, l’occultismo o le evocazioni (cfr. René Guénon, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, cit., in particolare *Le fenditure della Grande Muraglia*).

[437] Venne prima ricoverato nel sanatorio di Cuasso al Monte, poi al Centro Putti dell'Ospedale CRI di Bologna. Questo grazie all'interessamento dell'amico Umberto Zanoitti Bianco, all'epoca presidente della Croce Rossa Italiana. Fece definitivamente ritorno a Roma il 18 maggio 1951. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[438] A Roma – dove si era recato, in licenza dall'ospedale di Bologna per visitare sua madre – nel marzo del 1950 Evola ricevette la visita di alcuni reduci della RSI. In merito all'interesse generato dalle dottrine di Evola, cfr. ad esempio le testimonianze di Pino Rauti ed Enzo Erra, che conobbero il nome del filosofo attraverso Scaligero. Così il primo ricorda questa influenza: "Da Evola in poi il nostro fascismo fu profondamente diverso da quello precedente. Tanto per fare degli esempi, ci allontanò dal nazionalismo retorico e dallo sciovinismo mussoliniano. Ci aprì le porte della cultura internazionale e mondiale (…). Ci parlava dei grandi scrittori francesi: Drieu La Rochelle e Robert Brasillach e di Léon Degrelle, che aveva personalmente conosciuto. Ci fece leggere Bardèche". Erra, a sua volta, afferma: "Evola è stato il primo a farci capire l'esigenza di trovare riferimenti culturali che andassero al di là del fascismo italiano. La sua è stata una vera e propria spallata a tutta la cultura precedente" (testimonianze raccolte in Nicola Rao, *La fiamma e la celtica*, Sperling & Kupfer, Milano 2006, pp. 49-58).

[439] "Imperium", Roma 1950; ultima ed. Fondazione J. Evola-Il Cerchio, Rimini 2005. L'opuscolo rielaborava articoli pubblicati dal filosofo su alcune riviste dell'epoca quali *La Sfida*, *I Nostalgici*, *Imperium e Meridiano d'Italia*, *La rivolta ideale*, come ha dimostrato inequivocabilmente Marco Iacona nel saggio *Origini, fonti, ipotesi, nell'ultima edizione di Orientamenti*. In precedenza erano uscite altre edizioni autorizzate, ma non ne mancarono diverse stampate senza il consenso dell'autore. Si veda, in proposito, la *Bibliografia delle opere di Evola*. Pino Rauti ammise, in merito alla genesi dell'opuscolo: "Glielo strappammo a fatica. Disse che non l'avrebbe mai letto nessuno, che era meglio pubblicare testi che aveva già scritto, a cominciare dal suo classico *Rivolta contro il mondo moderno*. Ma noi insistemmo. Gli spiegammo che per i giovani occorreva un'opera più pedagogica, più divulgativa. Avevamo ragione noi: *Orientamenti* è stato un successo" (Nicola Rao, *La fiamma e la celtica*, cit., p. 53). La seconda edizione rivista venne pubblicata per le Edizioni Europa nel 1971, soprattutto in virtù del fatto che ne erano uscite diverse versioni "pirata". Così Alessio Borraccino – responsabile della sezione operativa della piccola casa editrice – ricorda l'incontro con Evola, allorché andò a trovarlo per prendere in consegna le bozze corrette: "Quando Evola consegnò l'opuscolo mi chiese incuriosito quante edizioni non autorizzate da lui fossero in giro per l'Italia. Saputo che ne giravano al momento tre o quattro, abbozzò un mezzo sorrisetto, misto a meraviglia per la fortuna incontrata dal suo piccolo lavoro. Accennò, seppur brevemente, con una battuta al danno finanziario che gli derivava oltre che a una mancanza di stile da parte degli editori fantasma" (Alessio Borraccino, *Una testimonianza*, in Julius Evola, *Gli uomini e le rovine e Orientament*i, cit.). Le bozze corrette da Evola sono riprodotte nell'edizione appena citata.

[440] Organo dei "Figli del Sole", componente spiritualista del MSI, fu una delle riviste intellettualmente più vivaci del neofascismo. Fondata nel 1950 da Enzo Erra, vide tra i suoi collaboratori, oltre allo stesso Evola, Massimo Scaligero, cui Erra era intellettualmente legato. Cfr. l'ed. anastatica *Imperium*, Settimo Sigillo, Roma 2003.

[441] Guidata da Federico Umberto D'Amato, il futuro capo del famigerato Ufficio Affari Riservati del Ministero degli Interni, la Questura di Roma inviò il 12 giugno 1951 un rapporto alla Magistratura in cui si sviluppava un'analisi dell'opuscolo di Evola. Allo scopo cfr. Julius Evola, *Orientamenti*, cit., pp. 9-10. Un

sunto di questo rapporto con gli appunti evoliani è nei *Documenti* di questo capitolo.

[442] Evola si riferisce al fatto che molti componenti della Legione Nera e dei FAR (soprattutto questi) confluiranno nelle fila del MSI. Tra essi Erra, Rauti, Sterpa, Gianfranceschi, Pozzo, Bassi e Dragoni.

[443] L'arresto fu eseguito il 24 maggio 1951. Erra ricorda: "Lo tennero per sei mesi in infermeria. Quando cominciò il processo e lo vedemmo disteso sul lenzuolo, trasportato da alcuni poliziotti, la cosa ci colpì. La polizia lo indicava come l'ideologo del gruppo, essendo convinta che la Legione Nera, i FAR e *Imperium* fossero la stessa cosa, anzi, che *Imperium* fosse l'organo dei FAR. Siccome non era vero, il castello di accuse si sbriciolò rapidamente. Ma l'aver, seppure involontariamente, coinvolto uno come Evola ci faceva stare male. Quando lo portarono in aula, io e Rauti ci guardammo in faccia (...). Ci aspettavamo un grande rimbrotto da parte sua, invece non ebbe una sola parola di rimprovero. L'altezza dell'uomo si confermò anche in quella spiacevole occasione. Quando uscimmo dal carcere, tornammo a trovarlo a casa. Gli dicemmo: 'Professore, siamo mortificati'. Lui rispose: 'Per carità, non lo dite nemmeno'" (Nicola Rao, *La fiamma e la celtica*, cit., p. 61). In una precedente testimonianza, rilasciata una decina d'anni prima a Gianfranco de Turris (*Elogio e difesa di Julius Evola*, cit., pp. 54-55), Erra ricorda comunque i numerosi dubbi espressi da Evola nel corso dei diversi colloqui che questi ebbe con i giovani legati a quegli ambienti circa gli esiti "attivistici" e pratici della loro attività: "Era, insomma, benché nobile e giusta, pur sempre una caduta di livello". Analogamente, Pino Rauti ricorderà in più occasioni (*Ibidem*) cosa Evola pensasse di certo "forsennato attivismo spicciolo". Di Erra cfr. anche *Il mistero di Evola*, in *Testimonianze su Evola*, cit.

[444] La prima inchiesta sui FAR, iniziata nel novembre del 1950, aveva portato il 16 di quel mese all'arresto di Enzo Erra e Pino Rauti, mentre a Padova venne incriminato Cesare Pozzo. A seguito di un'altra serie di azioni dimostrative dei gruppi giovanili, l'inchiesta entrò nel vivo dopo la pubblicazione, nel maggio del 1951, di un nuovo numero di *Imperium*, contenente un volantino in cui l'arresto di Erra e Rauti era attribuito alle "stupide ambizioni di qualche funzionario di polizia". L'esame del foglio dimostrò essere uscito dalla stessa tipografia che aveva stampato i volantini lasciati sui luoghi degli attentati. Così, il 23 maggio, a Rovigo, di rientro da un incontro europeo della Gioventù Nazionale a Malmöe, venne arrestato Fausto Gianfranceschi. Il giorno successivo furono fermati Clemente Graziani, membro della Giunta del Raggruppamento giovanile MSI, il giornalista di Asso di Bastoni Egidio Sterpa, Giovanni Cucci, segretario di sezione MSI, Flaminio Capotondi, Amedeo Bassi, Alberto Ribacchi, segretario provinciale giovanile romano, Mario Gionfrida ed Evola. A Trieste venne incriminato Franco Petronio. Il "processo dei trentasei" si svolse alle Assise di Roma nel giugno e nel novembre del 1951. Il collegio di difesa era formato da Carnelutti, Augenti, D'Ettori e dall'ex ministro RSI Pisenti. Avrebbe dovuto figurare tra i difensori anche Vittorio Ambrosini, espulso in quei giorni dall'Ordine per aver fatto parte dell'OVRA. Il 20 novembre Graziani, Gianfranceschi e Dragoni furono condannati a un anno e undici mesi, altri a pene minori: tutti gli altri, tra cui Evola, assolti. Per il filosofo furono, comunque, chiesti otto mesi di carcerazione. Il Procuratore Generale Sangiorgi salutò nei giovani accusati la speranza e l'avvenire d'Italia

[445] Francesco Carnelutti (1879-1965), docente di diritto a Milano, Catania, Padova e Roma, fondò e diresse la *Rivista di diritto processuale*. Fu tra i membri più autorevoli della Commissione per la Riforma del codice di procedura civile. La sua arringa *In difesa di Giulio Evola* venne pubblicata in *L'Eloquenza*, n. 11-12, novembre-dicembre 1951, poi in *Controvento*, Morano, Napoli 1962. L'avvocato Piero Pisenti (1887-1980) fondò nel 1920 l'Unione del lavoro che confluì ben presto nel PNF. Presidente della sezione giuliana dell'Istituto di Cultura Fascista, deputato dal 1924 al 1939, fu sempre vicino a Mussolini ma non ebbe

timore di sostenere posizioni controcorrente. Ministro della Giustizia della RSI, fu arrestato dai partigiani e processato per collaborazionismo. Assolto dopo un anno di detenzione, nel dopoguerra esercitò la professione forense.

[446] In *L'Eloquenza*, n. 11-12, novembre-dicembre 1951, ora in *Fascismo e Terzo Reich*, cit.

[447] Evola così traduce il titolo dell'opera platonica comunemente nota come *La Repubblica*, per maggior fedeltà al titolo greco *Politeia* che significa "Costituzione", "Stato" e non "Repubblica".

[448] A questo punto, Carnelutti interruppe Evola, affermando, tra l'ilarità generale: "La polizia è andata in cerca anche di costoro...", per poi aggiungere: "È doloroso che da sei mesi un grande invalido di guerra stia in prigione. In Italia la libertà personale è diventata uno straccio...".

[449] Cfr. anche due articoli di Evola pubblicati su *La rivolta ideale*, vale a dire *Deporre la maschera* (13 dicembre 1951) e *Il coraggio di dirsi antidemocratici non equivale necessariamente a dirsi fascisti* (17 gennaio 1952); ora in Julius Evola, *I testi de "La rivolta ideale"*, Ar, Padova 2003.

[450] Il libro uscì nel 1964 come uno dei primi della casa editrice dell'ingegner Giovanni Volpe – figlio dello storico Gioacchino – che inizialmente aveva il nome de *Il Quadrato*, ma che poi cambiò in quello del suo fondatore quando ci si accorse che il nome scelto inizialmente era già di un editore specializzato in libri erotici. Sicché nei volumi già stampati la dicitura "Il Quadrato" venne coperta con una etichetta con "Volpe Editore". Sul rapporto tra Evola e Giovanni Volpe, cfr., di quest'ultimo, *Il cristallo dell'assoluto*, in *Testimonianze su Evola*, cit.

[451] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[452] Nel 1972, quando rivide per la seconda volta questo testo, Julius Evola non poteva immaginare quel che sarebbe avvenuto dopo la sua morte nel 1974, periodo nel quale la "contestazione" giovanile avrebbe dato origine con le sue frange più estreme e politicizzate alla lotta armata e al terrorismo con morti e feriti ("una guerra civile a bassa intensità", come fu definita molto dopo quando finalmente si prese atto di quanto provocò e di quel che in realtà fu), trascinando il nome del filosofo in questo àgone con accuse che rispecchiavano quelle degli anni Cinquanta e peggio. Cfr. Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, cit., e *Il libro proibito*, in AA.VV., *Cinquant'anni di Cavalcare la tigre*. 1961-2011, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2013

[453] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[454] Il libro può essere considerato un ampliamento dei paragrafi e delle tesi esposte in *Orientamenti*.

[455] Ultimo, dato che Evola non scrisse più in seguito di dottrine politiche e perché nella seconda edizione de Gli uomini e le rovine, uscita quattordici anni dalla prima, ammetteva che quel suo tentativo di costituire una "Destra spirituale" era fallito per carenza di sostanza umana, come affermerà nella introduzione. Cfr. Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1967, pp. 7-8.

[456] Evola si riferisce a quel gruppo di giovani missini che si rifacevono alle idee sue e di Massimo Scaligero e che ironicamente all'interno del partito venivano definiti "Figli del Sole". A coniare questa espressione fu un loro avversario, Mirko Tremaglia, al quale rispose Giano Accame, che definì gli avversari interni "Figli dell'intestino". Evola, peraltro, aveva presenziato alla seconda Assemblea del Raggruppamento Giovanile Studenti e Lavoratori del MSI, tenutasi a Bologna (dove il filosofo si trovava allora, in convalescenza) il 23 e il 24 settembre 1950. Non prese la parola, limitandosi a osservare gli sviluppi del congresso (cfr. Marco Iacona, *Origini, fonti, ipotesi*, cit.).

[457] Forse *Feminismus und eroische Tradition*, in *Der Ring. Politische Wochenschrift*, Berlin 1933.

[458] Si tratta, ancora una volta, della declinazione in domini differenti – questa volta, politici – delle stesse idee riguardanti gli esiti del dadaismo e poi contenute in *Maschera e volto*, segno della continuità e dell'unitarietà dei princìpi di fondo che orientarono le differenti fasi dello sviluppo spirituale di Evola.

[459] In merito a Evola e Vico, cfr. Stefano Arcella, *L'influenza di G.B. Vico sul pensiero di J. Evola*, in *Studi Evoliani 2010*, cit.

[460] Cfr. anche Arthos [Julius Evola], *Fascinazione dell'economia*, in *Meridiano d'Italia*, 9 ottobre 1949, ora in *I testi del "Meridiano d'Italia"*, Ar, Padova 2002

[461] Torna qui la comunanza tra Stati Uniti e Unione Sovietica, americanismo e bolscevismo, da Evola denunciata già in tempi non sospetti, negli anni Venti e Trenta. Si veda la nota 327 del cap. 9.

[462] Citando la "eticità del lavoro" e lo "Stato del lavoro" Evola polemizza con quegli esponenti del fascismo di "sinistra" corporativista o sindacalista (come Spampanato, Pini, ecc.) che sostenevano queste tesi su *Il Secolo d'Italia*, dove aveva risposto alle loro tesi proprio negli anni Cinquanta: cfr. Julius Evola, *Il Secolo d'Italia (1952-1964)*, cit., in particolare lo scritto *Fuori dall'equivoco dell'11 settembre 1952*. Cfr. anche il saggio introduttivo di Giovanni Sessa a Julius Evola, *Il Popolo italiano*, cit., e Julius Evola, *Lo Stato e il lavoro*, in *Ricognizioni*, cit.

[463] Evola si riferisce, quasi sicuramente, all'Ufficio VII dello SD, che si occupava proprio di questi argomenti.

[464] ulius Evola, *Technique de la Subversion, in Contre-Révolution. Revue internationale d'Études sociales*, dicembre 1938.

[465] Del libro in questione vennero realizzate anche diverse edizioni "pirata", non approvate dall'autore, che sempre si era opposto, per le ragioni già spiegate, all'idea di ripubblicarlo. Cfr. Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, cit., pp. 181 e segg.

[466] Temi spesso trattati in *Diorama filosofico* e alcuni dei quali ora in Superamenti, cit. Cfr. in particolare *"Rettificazione" dell'uomo mediterraneo e "Rettificazione" della donna mediterranea.*

[467] Cfr. Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit. Stessi concetti Evola ha ripetuto nella intervista rilasciata a Gianfranco de Turris per *Il Conciliatore*, col titolo *La vera "contestazione" è a Destra*, cit.

[468] Cfr. anche Julius Evola, *Europa una: forma e presupposti*, Fondazione J. Evola, Roma 1996.

[469] Junio Valerio Borghese (1906-1974), discendente della nobile famiglia romana, fu ufficiale sommergibilista della Regia Marina e fece parte della X Flottiglia Mas. Prese parte alla guerra civile spagnola come comandante dell'Iride, conseguendo la medaglia di bronzo al valor militare. In più occasioni riuscì a forzare la base navale inglese di Gibilterra, coadiuvato da ufficiali del calibro di Gino Birindelli e Luigi Durand de la Penne. Per queste imprese, durante le quali era al comando del sommergibile *Sciré*, ottenne la medaglia d'oro al valor militare. Aderì alla RSI, divenendo sottocapo di Stato maggiore della Marina Nazionale Repubblicana. Nella notte del 25 luglio 1941, Borghese guidò l'attacco alla base britannica di Malta e il 18 dicembre forzò, come ricorda Evola, il porto inglese di Alessandria, danneggiando le corazzate *Queen Elizabeth e Valiant*.

[470] Stefano Delle Chiaie riferì a Nicola Rao (*La fiamma e la celtica*, cit., p. 62) un certo disincanto da parte del principe Borghese nella costituzione di una simile organizzazione: "Il comandante mi raccontò che Evola gli propose di fondare un ordine, formato esclusivamente da aristocratici romani. Ma Borghese, che conosceva la nobiltà capitolina meglio di Evola, gli rispose: 'Un ordine aristocratico con i principi romani attualmente in circolazione? Impossibile. Non hanno più nulla dei loro antenati'. E la cosa finì lì".

[471] Una rivista con questo nome venne fondata nel 1954 dall'allora ventiquattrenne Piero Buscaroli e da Giano Accame, e stampata a Bologna.

[472] Giurista e amico di Francesco Carnelutti, Guido Cavallucci figurò tra i collaboratori di *Diorama filosofico*, occupandosi dei rapporti coinvolgenti fascismo e tradizionalismo e della formazione – non meramente materialistica, ma anzitutto spirituale, delle classi dirigenti (cfr. Francesco Cassata, *A destra del*

Fascismo, cit., pp. 152-179). Il suo nome comparve parimenti tra i collaboratori di Sangue e spirito.

[473] Alla rivista Evola partecipò, nel 1956, con gli articoli *Mistica della monarchia*, *La monarchia e la Camera Alta* e *La monarchia come principio e idea-forza*. In un articolo del 3 marzo 1963, a proposito della rivista, scrisse: "Essa si proponeva di diffondere appunto la pura idea monarchica e aveva già raccolto validi collaboratori, quali Gioacchino Volpe, e, fra gli stranieri, il noto storico della romanità, Franz Altheim, il principe K.A. Rohan, ecc." (*Per una dottrina monarchica dello Stato*, in *Il Conciliatore*, 3 marzo 1963).

[474] Assieme all'amico Mario Moretti, Tommaso Passa sovvenzionò e si occupò della diffusione delle opere evoliane stampate negli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Cfr. anche Gianfranco de Turris, introduzione a Enrico de Boccard, *Le donne non ci vogliono più bene*, Sveva, Andria 1995.

[475] I libri di Evola e Guénon furono gli unici due a essere pubblicati dalle Edizioni dell'Ascia, anche se ne vennero annunciati diversi di giovani autori dell'ambito spiritualista vicino a Evola e a Massimo Scaligero. Nel frontespizio si leggeva questo – impegnativo – programma: "Con la pubblicazione di opere adeguate le Edizioni dell'Ascia si propongono di contribuire alla conoscenza e alla valorizzazione di idee che, per il loro esser tradizionali e universali, nel presente clima di decadenza e sovversione presentano un carattere nettamente rivoluzionario nel campo sia politico che etico e della concezione generale del la vita. Sono programmate tre collane: 1) Tradizione; 2) Pensiero Politico; 3) Panorami. L'Ascia è il simbolo, sia guerriero che sacrale, che contrassegnò i popoli che, sulla fine del paleolitico, apparvero in Oriente come i primi esponenti dell'idea virile dello Stato".

Lo stile e i concetti rimandano allo stesso Evola, sicuramente legato alla piccola casa editrice. Poiché *Gli uomini e le rovine* è caratterizzato dal colore rosso e *La crisi del mondo moderno* dal giallo, si può pensare che essi identificassero rispettivamente la collana "*Pensiero Politico*" e "*Tradizione*". Erano preannunciati ben tredici volumi: "J. Evola, *Gli uomini e le rovine*; R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*; E. Erra, *Difesa della democrazia*; F. Lonciari, *L'Europa dell'Ordine*; Malinski-de Poncins, *La guerra occulta*; F. Petronio, *Mito e realtà del III Reich*; P. Rauti, *Dallo Stato Parlamentare allo Stato Fascista*; O. Spann, *Il Vero Stato*; M. Scaligero, *La tradizione solar*e; F. Gianfranceschi, *Tempo di Jago*; A. Reininger, *Nietzsche e il senso della vita*; J. Evola, *Cavalcare la tigre*; P. Siena, *L'idolatria del demos*". Di alcuni titoli non si sa se fossero solo progetti. Si può dire inoltre che i libri di Malinsky-de Poncins, Scaligero e Reininger vennero pubblicati in seguito da altri editori: in particolare Nietzsche e il senso della vita – la cui traduzione Evola aveva proposto inutilmente, il 10 dicembre 1948, a Laterza, tramite Croce (cfr. *La Biblioteca esoterica*, cit., p. 138) – venne rintracciato tra le carte del filosofo da Gianfranco de Turris e portato all'editore Volpe che lo stampò nel 1971. Infine, la presenza nell'elenco di Cavalcare la tigre dimostra come quest'opera esistesse già all'inizio degli anni Cinquanta. Si veda la nota 526 del cap. 14.

[476] Al testo era premesso il seguente occhiello: "Lasciato tranquillamente da più mesi in galera sotto vaghi pretesti politico-filosofici, il nostro Julius Evola, grande invalido di guerra, fa fronte alla situazione con la forza d'animo dei valorosi e la calma dei saggi. Egli sarà processato in ottobre e, nel frattempo, così scrive in una lettera ad uno di noi".

[477] Il filosofo, che viveva soltanto con la sua pensione d'invalido di guerra, dagli anni Cinquanta e Sessanta tradusse e curò volumi soprattutto per gli editori romani Armando (tramite l'amico Luigi Volpicelli), Volpe e Mediterranee, e per la casa editrice milanese Bocca, firmando spesso come "Carlo d'Altavilla" (c'è anche

chi indica come suo pseudonimo “Carlo Villalsa”, per via induttiva). Si veda la *Bibliografia* delle opere evoliane.

[478] Oltre ad alcune edizioni “pirata”. La seconda edizione critica e controllata sugli originali, a cura di Giampiero Moretti, è uscita per le Edizioni Mediterranee nel 2010.

[479] Si veda il cap. 6.

[480] Evola si riferisce all’influenza che, in Germania, la *Bachofen Rennaisance* negli anni Trenta aveva avuto sul dibattito politico. Autori come Klages, Dacqué e Bäumler, valorizzando il pensiero dello studioso in merito al mito, riconobbero in esso una sorta di annuncio di una possibile redenzione. Il mito era inteso come *precedente autorevole*, cui guardare come archetipo di riferimento anche politicamente. Alle stesse tematiche si accosterà nell’ambito degli studi storico-religiosi Mircea Eliade, con la tesi del mito “soccorritore”. Invece Walter Benjamin elaborerà una lettura contraria, interpretando l’opposizione di maschile-femminile come quella di storia-natura e di simbolo-allegoria, fornendo quindi una esegesi politica di Bachofen, ma in chiave alternativa a quella dei *cosmici monacensi*.

[481] Si veda la nota 250 del cap. 6.

[482] Cfr. Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, cit., in particolare Parte Terza “*La razza dell’anima e dello spirito*”.

[483] In origine uscito nel 1861 con il titolo *Das Mutterrecht*. Tr. it. *Il matriarcato*, Einaudi, Torino 1988.

[484] In origine uscito nel 1870 con il titolo *Die Sage von Tanaquil*, in *Theodor Mommsen’s Kritik der Erzählung von Cn. Marcius Coriolanus*.

[485] Deputato e senatore repubblicano, Lewis Henry Morgan (1818-1881) è considerato uno dei fondatori dell’antropologia culturale. Compì diverse spedizioni presso popolazioni aborigene del Nord-Est del suo Paese, facilitato dall’amicizia con il pellerossa Ely Parker, con il quale fondò la “Lega degli Irochesi” nel 1851. Influenzato da Comte, lesse in termini evoluzionistici la storia dell’umanità, legando lo sviluppo dell’istituto familiare e della società al succedersi di diverse forme economiche. La sua opera principale, *La società antica* (1877), fu particolarmente apprezzata da Engels e dai marxisti.

[486] Probabilmente ci si riferisce alla traduzione dello scritto bachofeniano *Il popolo licio*, dovuta a Eugenio Giovannetti (Sansoni, Firenze 1944). Avendo portato a termine l’antologia prima della guerra, Evola forse ritenne successivo al suo il lavoro di Giovannetti.

[487] L’edizione tedesca uscì in due volumi, rispettivamente nel 1918 e nel 1922. Dopo l’edizione Longanesi del 1957, ne apparve una seconda nel 1978 a cura di Furio Jesi ed altri, che abolì l’introduzione di Evola criticandone speciosamente la traduzione, quindi una terza con introduzione di Stefano Zecchi, più consona, per Guanda, Parma 1991. In tutti i casi la traduzione è sempre quella di Evola e a lui attribuita. Si veda anche il cap. 9 e relativa bibliografia.

[488] In seguito, come detto, epurata, si può sempre leggere in Julius Evola, *Oswald Spengler*, Fondazione J. Evola, Roma 2002.

[489] Le stesse idee, peraltro, furono sviluppate da Ernst Jünger in *Al muro del tempo*, che Evola tradusse con lo pseudonimo di Carlo d’Altavilla. Il libro fu poi ritradotto da Adelphi nel 2002. Ovviamente la precedente edizione evoliana non viene ricordata.

[490] 14 Cfr. in particolare l’Introduzione.

[491] L’articolo comparve, con il titolo citato da Evola, sulle colonne della rivista *Antaios*, diretta da Mircea Eliade e Ernst Jünger, nel 1960. Venne poi riportato in *L’arco e la clava* con il titolo modificato de *Il mito e l’errore dell’irrazionalismo*. Sulla prestigiosa rivista cfr. Hans Thomas Hakl, *Julius Evola e Antaios*, in Studi Evoliani 2011, a cura di Gian Franco Lami, Gianfranco de Turris, Damiano Gianandrea e Giovanni Sessa, Fondazione J. Evola-Arktos, Roma-Carmagnola 2013.

[492] Nell’articolo *Civiltà del tempo e civiltà dello spazio* (in *Il Regime fascista*, 20 aprile 1935). Il tema, ripreso in più occasioni, e fondamentale per comprendere la “morfologia della storia” evoliana, si può leggere in Julius Evola, *L’arco e la clava*, cit. Si vedano i Documenti di questo capitolo.

[493] Cfr. il cap. 4 “Stato organico – Totalitarismo”.

[494] Su ciò cfr. Julius Evola, *L’equivoco del nuovo cesarismo*, in *Meridiano d’Italia*, 12 ottobre 1953; ora in *Oswald Spengler*, cit.

[495] Ciononostante, in molti videro in Evola un punto di riferimento delle dottrine spengleriane in Italia, tra cui lo stesso Mussolini. Si vedano i *Documenti* di questo capitolo.

[496] Il giudizio evoliano corrisponde a verità. La versione precedente dell’opera, apparsa sempre per Bocca nel 1912, nella traduzione di Giulio Fenoglio, era infatti lacunosa e approssimativa, ma soprattutto incompleta: ad esempio, non vi figuravano le “aggiunte e dimostrazioni”, invece tradotte da Evola (cfr. Alberto Cavaglion, *Otto Weininger in Italia*, Carocci, Roma 1983). Molto significativamente, come sottolinea Renato Del Ponte (Julius Evola, *Lettere 1955-1974*, cit., p. 46), la ristampa Feltrinelli dell’opera non ha minimamente ricordato gli apporti evoliani alla traduzione, ma non c’è ormai da meravigliarsi su

questi atteggiamenti, che vogliono cancellare dalla storia della cultura autori scomodi e non allineati.

[497] Si veda il cap.1.

[498] Per una storia della casa editrice e dei suoi retroscena, cfr. Fabrizio Giorgio, *Roma Renovata Resurgat*, cit., vol. I, cap. 4.3. Sulla collaborazione di Evola si veda anche il capitolo a lui dedicato di Geminello Alvi, *Uomini del Novecento*, Adelphi, Milano 1995.

[499] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[500] Anche qui si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[501] Cfr. tra gli altri, *Lo yoga della potenza*, cit., e la *Prefazione del traduttore* a Gustav Meyrink, *Il Domenicano bianco*, cit.

[502] Si veda la nota 35 del cap. 1.

[503]Cfr. anche Julius Evola, *Libertà del sesso e libertà dal sesso*, in *L'arco e la clava*, cit.

[504] Cfr. Platone, *Convivio*, Laterza, Bari 1967, pp. 683-685.

[505] Cfr., ad esempio, *Lo yoga della potenza*, cit., in particolare il cap. 9 "Il rituale segreto. L'orgiasmo. Magia sessuale iniziatica".

[506] Cfr. ancora in *Lo yoga della potenza* l'Appendice n. 2, "Lo shaktismo e i Fedeli d'Amore".

[507] La data è imprecisa: il libro uscì presso le Edizioni Mediterranee nel 1969.

[508] Sul pitagorismo cfr. anche Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Prima, cap. 9.

[509] Cfr. *Introduzione alla magia*, cit., vol. II. La traduzione de *Gli Aurei Detti* era stata realizzata da Tikaipôs, alias Ercole Quadrelli, coadiuvato da Arturo Reghini (*Henìocos Aristos*).

[510] Ierocle, autore del Commentario, fu un filosofo neoplatonico di Alessandria. Vissuto, secondo il

Mullach, tra il 402 e il 470, nel suo sistema speculativo si avverte una forte influenza cristiana. Ciò non bastò a salvarlo dalle persecuzioni dei seguaci del monoteismo vincente: fu condannato all'esilio da un tribunale di Bisanzio e sottoposto al supplizio delle verghe. Si dice che raccolse nelle sue mani il sangue che colava dalle ferite per gettarlo addosso al giudice che gli aveva inferto l'ingiusta punizione. Il *Commentario* scritto attorno al 440, è stato tradotto per la prima volta in italiano da Claudio Mutti nell'ultima edizione dei *Versi d'oro. La summa della sapienza pitagorea* (Edizioni Mediterranee, Roma 2010).

[511] Si veda la *Bibliografia* delle opere di Evola.

[512] Ultima ed. Edizioni Mediterranee, Roma 1998, con un saggio introduttivo di Marino Freschi.

[513] Apparso nel 1932. Tr. it. *L'Operaio. Dominio e Forma*, Longanesi, Milano 1984, ultima ed. Guanda, Parma 1991.

[514] Ad esempio, nei suoi diari della Grande Guerra. Tr. it. *Nelle tempeste d'acciaio*, Guanda, Parma 2007.

[515] Nel senso che il suo punto di vista era opposto a quello espresso nel celebre romanzo di Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, apparso nel 1929 (ultima ed. Mondadori, Milano 2001), proprio per il suo tono antimilitarista e pacifista. Oltre a criticare Remarque, per ragioni analoghe, Jünger si scagliò ripetutamente contro Barbusse, autore de *Il fuoco* (1916). Anche Evola criticò i due romanzieri in più occasioni, spesso accostandoli, ad esempio in *L'idea imperiale*, in *La Torre*, n. 5, aprile 1930; ora in *Il Federalismo imperiale*, cit

[516] Esperienza descritta nel romanzo *Ludi africani*, Guanda, Parma 1995.

[517] Si veda il cap. 10.

[518] Cfr., oltre ai testi già citati, Ernst Jünger, *Scritti politici e di guerra 1919-1933*, LEG, Gorizia 2004.

[519] Da altri la parola tedesca è stata tradotta come "lavoratore" o anche "milite del lavoro", ma alla fine è prevalsa la traduzione evoliana. Alla resa in italiano con "lavoratore" è tornato in ultimo Maurizio Barison, nella sua traduzione di Martin Heidegger, *Ernst Jünger*, Bompiani, Milano 2013.

[520] Analoghe osservazioni mossero anche Carl Schmitt e Oswald Spengler, come ricorderà lo stesso Jünger negli anni Novanta: "Spengler e Schmitt non accettarono le mie tesi perché credevano che avessi voluto cantare le lodi del proletariato. Io vedevo invece il Lavoratore come una sorta di figura prometeica, non certo come un proletario" (Antonio Gnoli, Franco Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 2002, p. 39).

[521] Il 17 novembre 1953 Evola scrisse una lettera a Jünger, chiedendogli informazioni sui diritti de *L'Operaio* (missiva riportata nei *Documenti* di questo capitolo). Lo scrittore tedesco tuttavia non rispose, nonostante avesse già avuto contatti con Evola, come dimostrano i volumi che gli inviò con dedica (ad esempio *Heliopolis*, 1949, e *Il nodo di Gordio*, 1953, scritto con Carl Schmitt). I motivi di questo comportamento sono piuttosto oscuri. È probabile che la sua reticenza fosse legata a ragioni di ordine politico-ideologico, legate alla figura di Evola, alle case editrici che avrebbero ospitato le eventuali traduzioni, nonché ai numerosi problemi che si sarebbero aggiunti ad aggravare la sua situazione già precaria nel secondo dopoguerra. La lettera è, secondo i responsabili dell'Archivio Jünger, l'unica del filosofo conservata. Una situazione analoga si verificò anche con Carl Schmitt – molto più "compromesso" di Jünger – al quale Evola scrisse, il 9 maggio 1963, proponendosi di tradurre in italiano, per i tipi di Volpe, talune sue opere: cfr. *Lettere di Julius Evola a Carl Schmitt (1951-1963)*, a cura di Antonio Caracciolo, Fondazione J. Evola, Roma 2000, p. 47. Analogamente a quanto accadde nel caso di Jünger, questi tentativi non generarono, nel giurista tedesco, reazione alcuna, e le opere menzionate da Evola uscirono decenni dopo: *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1987; *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Milano 1972; *Donoso Cortés. Interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1992. Con queste sue iniziative il filosofo cercava di riprendere dopo il 1945 i contatti con sue precedenti e certo non effimere conoscenze, al fine di ricostituire le file di un fronte culturale e ideale che si opponesse al "mondo di rovine" uscito dal secondo conflitto mondiale, ma quasi mai ottenne risultati positivi, come si vede, anche se per motivi a volte comprensibili.

[522] Tradotto da Evola, come già detto, con lo pseudonimo di Carlo d'Altavilla, particolare messo in dubbio da alcuni studiosi stranieri. Cfr. anche Julius Evola, *Al muro del tempo*, in *Ricognizioni*, cit.

[523] L'opera uscì in Francia nel 1960. Cfr. Louis Pauwels, Jacques Bergier, *Il mattino dei maghi*, Mondadori, Milano 1963 (ultima ed. 1997).

[524] Sebbene questa tesi di Evola sia stata criticata in più occasioni, è bene ricordare che questi non fu il solo a esprimerla: tra coloro che lamentarono il "disimpegno" jüngeriano, un calo di tensione, a partire dalla fine degli anni Trenta, possiamo ricordare due importanti studiosi come Marino Freschi (*L'apolitia politica di Ernst Jünger*, in *Annali dell'Istituto di Lingue e Letterature Germaniche*, Università di Parma, Parma 1973) e Maurizio Serra (*Jünger, decadente mancato?*, in *Al di là della decadenz*a, Il Mulino, Bologna 1994, p. 219). Anche Giaime Pintor, che non esitò, nel 1940, a definire Der Arbeiter come "esaltazione di una società futura fondata sul lavoro come forza religiosa e cardine di una disciplina totalitaria", dello scrittore tedesco preferì comunque quest'opera a quelle semplicemente letterarie, le quali, a suo parere, "danno un freddo sapore di giuoco". Secondo Pintor, "Jünger pensatore ha se mai valore politico" (cit. A. Agnelli, *"L'Operaio"*, in *MondOperaio*, 7/1985, p. 151).

[525] Sulla compromissione dello scrittore nell'attentato legato a Stauffenberg, cfr. Olivier Bosc, *L'uomo della foresta. Un approccio alla figura dell'Anarca in Ernst Jünger*, *Barbarossa*, Milano 1998, pp. 56-57; *Intervista a Ernst Jünger* a cura di Giampiero Moretti, in *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, Herrenhaus, Milano 2002, pp. 353-354; Heimo Schwilk, E*rnst Jünger*. *Una vita lunga un secolo*, Effatà, Cantalupa 2013.

[526] Sembrerebbe, così, che *Cavalcare la tigre* sia stato "scritto" alla fine degli anni Cinquanta, dopo *L'"Operaio" nel pensiero di Ernst Jünger*, che uscì nel 1960. Il termine esatto dovrebbe essere "da me pubblicato", perché ormai tutta una serie di documenti (riferimenti in altri libri di Evola stesso, materiali editoriali e lettere private) dimostrano che Cavalcare venne redatto all'inizio degli anni Cinquanta, prima de *Gli uomini e le rovine*, uscito nel 1953, formando con esso un dittico: l'uno forniva il retroterra culturale a chi voleva fare politica, l'altro era dedicato invece a chi voleva vivere nella modernità astraendosi dalla politica: cfr. Nota del curatore a Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., ma anche *Lettere di Julius Evola a Giovanni Barresi*, a cura di Giacomo Rossi, in *Studi Evoliani 2010*, cit.; Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, cit., cap. 7 "*Due opere complementari*"; AA.VV., *Cinquant'anni di Cavalcare la tigre*, cit., in particolare il saggio di Andrea Scarabelli.

[527] Queste spiegazioni valgono tanto più se ci si riferisce alla situazione dei primi anni Cinquanta. Se vengono cioè inquadrate nella drammatica situazione italiana creatasi dopo la guerra perduta e il crollo di tutti i valori in cui si era creduto sino a quel momento. In essa si mossero gli amici e i lettori che avevano seguito Evola nella fase "tradizionale", a cui il filosofo qui fa riferimento. Non sappiamo chi di preciso fossero, ma possiamo immaginarlo, anche alla luce degli eventi ricordati nel capitolo precedente: sia amici degli anni Trenta, sia la generazione che uscì dalla guerra mondiale e dalla guerra civile.

[528] Evola si riferisce alla dialettica hegeliana, nella quale il momento della sintesi, *Aufhebung*, unifica la precedente affermazione (tesi) e al contempo la sua negazione (antitesi). Quindi, è ri-affermazione potenziata dell'affermazione iniziale ottenuta tramite *la negazione della negazione intermedia*. Il termine tedesco esprime l'idea di un "superamento" che è, al tempo stesso, un *togliere* e un *conservare*.

[529] Cfr. Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, in particolare "Enneade I", 4 (46), pp. 95-117.

[530] Si vedano le indicazioni contenute nella nota 327 del cap. 9.

[531] Questa lettura di Nietzsche era stata sviluppata da Evola molti anni prima di *Cavalcare*. Fra i tanti, rinviamo all'articolo *Sorpassamento del Superuomo* (ora in *Superamenti*, cit.) comparso su Il *Regime fascista* il 16 novembre 1934. In esso il filosofo individuò nell'evocazione nietzschiana di un apice di vita "alla cui intensità solo poteva essere adeguato un punto sovrannaturale di riferimento, e il non aver posseduto un tal punto di riferimento" la vera ragione che condusse Nietzsche a una tragica fine. Cfr. anche Julius Evola, *Federico Nietzsche*, in *Roma*, 30 marzo 1959, che riprende queste considerazioni.

[532] È anche il caso di pensatori come Carlo Michelstaedter e Otto Weininger, come già ricordato. Si veda il cap. 4.

[533] Cfr. i due articoli dedicati all'esistenzialismo apparsi sul *Meridiano d'Italia*, vale a dire *Nichilismo europeo* (5 luglio 1953) ed *Esistenzialismo: un segno dei tempi* (19 luglio 1953); ora in Julius Evola, *I testi del "Meridiano d'Italia"*, cit.

[534] Cfr. in particolare Parte Seconda, cap. 12 (“Tramonto dell’ecumene medievale. Le nazioni”), 13 (“L’irrealismo e l’individualismo”), 14 (“La regressione delle caste”) e 15 (“Nazionalismo e collettivismo”).

[535] Cfr. ad esempio gli articoli che il filosofo scrisse sulle sue esperienze di montagna e argomenti simili, poi riuniti nel volume *Meditazioni delle vette*, cit., nonché *Il mito e l’errore dell’irrazionalismo*, in *L’arco e la clava*, cit. Di *Cavalcare la tigre* cfr. il § 18 “*L’ideale animale. Il sentimento della natura*”.

[536] Edmund Husserl (1859-1938), fondatore della suola fenomenologica, insegnò filosofia a Gottinga e a Friburgo fino al 1929, dove ebbe come discepolo Heidegger. Tra le sue opere, cfr. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960, e *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008. La posizione fenomenologica fu un tentativo di superare l’idealismo. Secondo Husserl il mondo reale, correlato e opposto alla coscienza, non può considerarsi il risultato del fare dell’Io. Da qui il “ritorno alle cose” fenomenologico. Cfr. anche Julius Evola, *Ora è di turno la fenomenologia*, in Roma, 16 gennaio 1960.

[537] Gli interventi di Julius Evola, in tema musicale e di filosofia della musica, sviluppati nell’arco di vari decenni, sono stati riuniti in *Il maestro Dioniso. Scritti sulla musica 1936-1971*, a cura di Piero Chiappano, Fondazione J. Evola, Roma 1999.

[538] Sullo sviluppo di questa posizione, cfr. Julius Evola, Apolitia. *Scritti sugli “orientamenti esistenziali” 1934-1973*, a cura di Riccardo Paradisi, Fondazione J. Evola-Controcorrente, Roma-Napoli 2004.

[539] Cfr. il cap 4 “Dei e Dee, Uomini e Donne”, in particolare i § 41 “Sulla fascinosità femminile. Attività e passività nell’amore sessuale”, e 42 “Sull’etica dei sessi”.

[540] Aspetti, questi, già denunciati in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit. Si veda il cap. 8.

[541] La dottrina degli stati multipli dell’essere è determinante per una comprensione profonda di *Cavalcare la tigre*, in particolare per le conclusioni. Nascita e morte sono cambiamenti di stato, mentre l’esistenza non è che una limitata sezione di un *continuum*, che è presente e attraversa stati multipli dell’essere. Per questo, il risvegliarsi definitivo dell’afflato alla trascendenza può darsi in uno stato dell’essere diverso da quello della nostra vita terrena. Cfr. René Guénon, *Gli stati molteplici dell’essere*, cit.

[542] La difesa dalla modernità di cui Evola qui parla è stata tematizzata da Gianfranco de Turris in *Come sopravvivere alla modernità. Evola, Jünger, Mishima. Manualetto di autodifesa per il 2000 e oltre*, Asefi-Terziaria, Milano 2000.

[543] Titus Burckhardt (1908-1984), discendente di una nobile famiglia di Basilea, annoverava tra i suoi avi il rinascimentalista Jacob. Scrittore assai prolifico, vicino a René Guénon, da cui mutuò l'interesse per l'islamismo, è considerato uno dei più significativi rappresentanti del tradizionalismo integrale. Collaboratore di *Ėtudes Traditionnelles*, tra le sue opere cfr. *Considerazioni sulla Scienza sacra*, SE, Milano 1987; *Alchimia. Significato e visione del mondo*, Guanda, Parma 1986, e l'articolo *Ottica tradizionale*, in AA.VV., *Tradizione e/o nichilismo*, Barbarossa, Saluzzo 1988, pp. 98-103.

[544] La Cina iniziò l'invasione del Tibet indipendente nel 1949 ma la portò a termine solo nel 1959, quando il quattordicesimo e attuale Dalai Lama fuggì in India. La resistenza tibetana toccò l'apice con la rivolta anticinese degli anni 1968-1969: fu la risposta allo sradicamento culturale e religioso che gli invasori misero in atto nel Paese delle Nevi, e che perseguono ancora oggi. Cfr. Heinrich Harrer, *Sette anni nel Tibet*, Mondadori, Milano 1998.

[545] Cfr. Julius Evola, *I Kamikaze*, in *Roma*, 11 dicembre 1957; Leonardo Vittorio Arena, *I guerrieri dello spirito*, Mondadori, Milano 2006.

[546] Si tratta di Primo Siena. Il giudizio riportato da Evola venne riferito nell'aprile del 1971 durante un'intervista rilasciata a Gianfranco de Turris per *Il Conciliatore*; ora ne *I non-conformisti degli anni Settanta*, cit., p. 243.

[547] Come già visto, il saggio, che costituisce l'ultimo capitolo de *L'arco e la clava*, ha esattamente il titolo del libro di Elémire Zolla al quale si riferisce: *Che cos'è la "Tradizione"* (Bompiani, Milano 1971). Nella seconda edizione (Adelphi, Milano 1998) l'autore presentò il testo come una reazione provocatoria al Sessantotto e ne prese le distanze, in quanto ritenuto troppo vicino al tradizionalismo: "Quest'opera che mal ricordo si ristampa; parla di una possibilità etica, di una divaricazione artefatta tra male e bene. È un sortilegio, contrario a come penso oggi" (p. 13). Alla luce di queste singolari precisazioni si può ben dire che Evola avesse visto giusto nel considerare il saggio sostanzialmente superficiale, parziale e artificioso.

[548] Milano 1968. Ultima ed. cit.

[549] Dal febbraio del 1972, data di uscita della seconda edizione de *Il cammino del cinabro*, alla scomparsa dell'autore, nel giugno 1974, uscirà anche l'antologia, autorizzata da Evola, di 296 brani estratti da libri, saggi e articoli intitolata *Citazioni*, Volpe, Roma 1972, a cura di Giovanni Conti. Inoltre, nello stesso anno sarà pubblicato anche *Note sulla Monarchia*, Edizioni Thule, Palermo 1972, che raccoglie i due articoli tratti dalla rivista *Monarchia* del 1956. Infine, nel 1974 apparve per le Edizioni Mediterranee anche *Ricognizioni*, una scelta di cinquanta fra articoli e saggi effettuata dallo stesso Evola che faceva intendere come l'autore ne ipotizzasse un seguito, essendo il suo sottotitolo "Uomini e problemi I".

[550] Titolo che ricalca, come già detto, quello della rubrica polemica de La Torre. Si veda la nota 262 del cap. 7.

[551] Cfr. il cap. 11 “Sul concetto di iniziazione”.

[552] In merito, cfr. l’intervista di Gianfranco de Turris e Sebastiano Fusco a Evola, effettuata il 27 dicembre 1973, sei mesi prima della sua scomparsa, ora in *Testimonianze su Evola*, cit. e di cui un estratto nei *Documenti* del cap. 8.

[553] Cfr. il cap. 7 “Il mito e l’errore dell’irrazionalismo”.

[554] Cfr. il cap. 15 “Il mito di Oriente e di Occidente e l’incontro delle religioni”. Romano Guardini (1885-1968) fu presbitero e teologo cattolico italiano, naturalizzato tedesco, insegnò filosofia della religione a Berlino, ma fu allontanato dall’insegnamento dai nazionalsocialisti. Dopo la guerra tornò in cattedra a Tubinga e a Monaco. Tra le sue opere, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994, e *Pensatori religiosi*, Morcelliana, Brescia 2001. Jacques Albert Cuttat, dapprima vicino alle tesi guénoniane, tanto da scrivere su *Études Traditionnelles* con lo pseudonimo di Jean Thamar, in seguito si riavvicinò a posizioni cristiane, che lo portarono a criticare le religioni d’Oriente e le diverse vie iniziatiche. Per Evola egli fu il simbolo di un tradizionalismo “a metà”. Henri Massis (1885-1968) fondò nel 1920 la *Revue Universelle*, che diresse fino al 1944. Vicino alle posizioni cattoliche di Péguy e Maurras, collaborò con l’*Action Française*. La sua opera più nota è appunto *La défense de l’Occident*.

[555] Cfr. il cap. 13 “Romanità, Germanicità e la ‘Luce del Nord’”. Questa conferenza si tenne in diverse città tedesche (Berlino, Stoccarda, Amburgo e Brauschweig) grazie agli auspici della *Deutsche-Italienische Gesellschaft* e del Ministero degli Esteri del Reich. Quest’attività, ricorda Evola in L’arco e la clava, fu ostacolata invece da ambienti vicini al Ministero degli Esteri italiano. Il filosofo venne addirittura accusato di diffamare, con le sue tesi, l’Italianità.

[556] Medico e psichiatra austriaco, allievo di Freud, Wilhelm Reich (1897-1957) indagò il ruolo sociale della sessualità, individuando nella famiglia il luogo della repressione sessuale. Nel tentativo di conciliare psicanalisi e marxismo, poi sviluppato da Marcuse, elaborò la controversa teoria dell’energia orgonica, la quale sostituiva alle pulsioni omicide freudiane le spinte generate dalla repressione dei costumi sessuali, a opera di meccanismi autoritari, come famiglia e società. Tra le sue opere cfr. *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1963. Evola si espresse in più occasioni contro le sue dottrine: cfr., ad esempio, *Energia orgonica e rivolta sessuale*, in *Roma*, 17 dicembre 1971; *Psicanalisi, sesso e politica nella storia quasi patetica di Wilhelm Reich*, in *Secolo d’Italia*, 21 maggio 1964, ora in Julius Evola, *Il Secolo d’Italia*, cit. L’altro autore con cui il filosofo romano ebbe a polemizzare fu il sessuologo italiano Luigi De Marchi seguace di Reich.

[557] Cfr. i testi riuniti in Julius Evola, *L’infezione psicanalista*, cit.

[558] Su questo saggio e sul contesto in cui nacque, cfr. Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, cit., pp. 98-101.

[559] Il 10 ottobre del 1954 Arturo Michelini divenne segretario del MSI, in un clima ancora unitario all'interno del partito. Molti temettero però che la sua segreteria "pragmatista" avrebbe stemperato i valori del patrimonio ideale del Movimento. A "sinistra" lo pensarono gli esponenti dei Nadas, che avrebbero voluto vedere una presenza più attiva del sindacalismo nazionale sui luoghi di lavoro. Non casualmente, proprio in quell'anno, il loro ruolo venne "surrogato" dalla Cisnal, nata nel 1950, che divenne il sindacato ufficiale del partito. A "destra", Pino Rauti, uno dei leader degli "spiritualisti", fondò, come risposta alla Segreteria Michelini, sempre nel 1954, il Centro Studi Ordine Nuovo, di ispirazione evoliana. Solo dopo il congresso di Milano, due anni più tardi, nel quale Michelini conquistò, sia pur di misura, nuovamente la Segreteria, Rauti mise in atto la scissione che portò alla fondazione del Movimento Ordine Nuovo. In realtà la spaccatura definitiva fu prodotta dal comportamento di Almirante, attorno al quale, al congresso di Milano, si erano coagulate le opposizioni interne di destra e sinistra. Al termine dell'assise, egli rientrò nella Direzione dopo essersi accordato con Michelini. I "Figli del Sole", isolati nel partito, non condividendone la scelta entrista, uscirono dal MSI. L'Ordine Nuovo di cui parla Evola all'inizio del 1972, poco più di due anni dalla morte, era soltanto un centro studi e non ebbe pertanto mai nulla a che fare con episodi legati all'eversione o, peggio, al terrorismo

[560] Per "prima ora" Evola si riferisce ai *beats* "storici" statunitensi, come Jack Kerouac, Colin Wilson, Jack Green e Norman Mailer, non certo ai loro epigoni italiani ed europei.

[561] Idee, dunque, del tutto affini all'uomo differenziato di *Cavalcare la tigre*.

[562] Basti pensare a quanto Evola scrive nella Appendice di *Rivolta contro il mondo moderno* sul Kali-yuga della tradizione indù, rivisitato alla luce di quanto avveniva ai suoi giorni, e avviene ai nostri. Si vedano anche i *Documenti* del cap. 9.

[563] Cfr. Julius Evola, *L'arco e la clava*, cit., cap. 14 "Influenze subliminali e stupidità intelligente".

[564] Sulla ricezione francese dell'opera evoliana cfr. Alain de Benoist, *La fortuna di Evola in Francia*, in *Testimonianze su Evola*, cit. Come già indicato in note precedenti, dopo la morte di Evola, nel 1974, i suoi libri e i suoi saggi sono stati tradotti in svariate lingue e pubblicati in Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Grecia, Svizzera, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Messico, Canada, Romania, Argentina, Brasile, Ungheria, Polonia, Finlandia, Serbia e Repubblica Ceca. Si veda la *Bibliografia* delle opere evoliane.

[565] "Correnti" o "scuole" non ce ne sono state, ma "sviluppi" individuali, in quarant'anni, sì. In fondo vale ancora la definizione di "Maestro che non voleva discepoli" come lo definì Gianfranco de Turris quando scomparve. È quindi certamente vero che egli resta ancora il Maestro "proibito", o, forse meglio, "segreto", dal quale molti studiosi hanno tratto significative suggestioni magari senza esplicitarle, ma è altrettanto vero che il suo nome circola ormai anche nel mondo accademico nonostante gli ostracismi. Basti solo menzionare la sua valorizzazione compiuta in ambito filosofico da studiosi di diversa formazione, quali i già ricordati Franco Volpi e Massimo Donà. Per non parlare della esplicita influenza evoliana sul pensiero

simbolico di Claudio Bonvecchio o sugli studi di geofilosofia di Luisa Bonesio. Da Bachofen a Weininger e a Michelstaedter, gli “autori” di Evola, che il lettore ha incontrato nelle pagine precedenti, a partire dagli anni Settanta sono stati al centro di accesi dibattiti e ricerche organiche. Il pensiero della Tradizione è oggi una corrente ideale presente e viva nel mondo intellettuale, non soltanto europeo. Questo è anche il risultato dell’azione sagace della Fondazione Evola, che tanto si è spesa negli anni per divulgare, contestualizzare e approfondire l’insegnamento evoliano, a partire dall’edizione critica delle sue opere iniziata nel 1993 per le Edizioni Mediterranee, pur incontrando sulla sua strada ostracismi, interdizioni e pregiudizi di ogni sorta.

[566] Julius Evola redasse questa seconda edizione del libro all’inizio degli anni Settanta quando, come reazione alla “contestazione”, erano emerse varie iniziative culturali moderate, conservatrici e genericamente “di destra” (ad esempio la casa editrice Rusconi) o presero nuove iniziative quelle già esistenti (come Volpe e *Il Borghese*).

[567] È la famosa frase dello *Zarathustra* nietzschiano.

[568] Il primo venne fondato nel 1969 da Renato Del Ponte, il secondo probabilmente si formò a ridosso della traduzione a opera di Pierre Pascal per Arché nel 1956 de *La dottrina del risveglio*. Alain de Benoist (*Una figura originale*, in *Marco Iacona*, *Il Maestro della Tradizione*, cit.) parla della formazione di un Centro Studi Evoliani e del Centro studi dottrinali Evola non prima degli anni Settanta.

[569] In realtà, proprio nell’ultimo periodo della sua vita Julius Evola avrebbe voluto scrivere un libro sulla Stoaper il quale stava raccogliendo libri sul tema. Sulla visione evoliana dello stoicismo e sul rapporto tra le due dottrine e le relative prassi, già individuato da Adriano Romualdi negli anni Sessanta, nella sua biografia evoliana più volte ricordata, cfr. Alfonso Piscitelli, *Socrate, Marco Aurelio & Julius Evola*. Intervista con Piero Di Vona, in *Futuro Presente*, n. 6, primavera 1995. Cfr. anche Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, cit., pp. 175-177; Riccardo Paradisi, *Tradizione e libertà, in Julius Evola, Apolitia*, cit., e l’articolo evoliano *Che rimane dello stoicismo?*, in *Roma*, 16 dicembre 1957, ora in ivi.

[570] Proprio per lasciare una direzione per il futuro, sentendo approssimarsi la morte, nel mese di maggio del 1974 – un mese prima di spegnersi – Evola prese due decisioni: creare una Fondazione e dettare le proprie ultime volontà. Queste vennero formalizzate l’8 maggio, nella sua abitazione, in presenza del notaio Luigi Napoleone, e di Giampiero Rubei e Marcello Perina in qualità di testimoni. In seguito dettò lo statuto della Fondazione che avrebbe preso il suo nome e che venne registrata presso un notaio: primi presidenti furono Giuseppe A. Spadaro e Paolo Andriani. Il nome esatto fu “Fondazione Julius Evola per la difesa dei valori di una cultura conforme alla Tradizione”. Subito dopo si spiega: “Il termine Tradizione deve essere inteso nel senso proprio ed eminente ad esso dato da René Guénon e Julius Evola e dalla corrispondente corrente di pensiero”. Venti anni dopo, il 2 dicembre 1993, per adeguarsi alle nuove normative di legge, venne depositato e redatto un secondo statuto. La sede della Fondazione, dopo la morte del filosofo, fu il suo appartamento in Corso Vittorio Emanuele 197, in cui nacque e risedette fino alla scomparsa. L’appartamento rimase sede della Fondazione sino al 1984, anno di morte di Amalia Baccelli, proprietaria dell’intero palazzo. Attualmente la Fondazione J. Evola opera sia attraverso l’organizzazione di eventi legati al filosofo e agli argomenti da lui trattati, sia in Rete, attraverso il sito internet www.fondazionejuliusevola.it, sia attraverso la pubblicazione di Quaderni tematici – molti dei quali sono già stati ricordati – ora pubblicati per i tipi di Controcorrente (Napoli) e di volumi antologici dedicati alle

varie testate cui il filosofo collaborò pubblicati da Pagine (Roma).

[571] Armin Mohler (1920-2003), autore del celebre studio sulla Rivoluzione conservatrice, fu segretario di Ernst Jünger e il tramite che Evola utilizzò per comunicare con lo scrittore tedesco – circostanza che parrebbe spiegare l'assenza, nell'Archivio dei materiali jüngeriani di Marbach, di un carteggio con Evola. A proposito del primo contatto fra Mohler ed Evola, troviamo la colorita testimonianza che il primo rilasciò ad Antonio Gnoli e Franco Volpi (*I filosofi e la vita*, cit., pp. 56-57): "Certo, era un personaggio noto anche in Germania, almeno negli ambienti di destra. Ricordo che durante un viaggio a Roma conobbi alcuni suoi adepti. L'ultima sera, a cena quasi terminata, uno di loro mi chiese se ero il Mohler della *Rivoluzione conservatrice*. Alla mia risposta, mi disse che Evola avrebbe voluto conoscermi. Poiché il mattino seguente dovevo ripartire, combinammo un incontro che era quasi notte, ed Evola mi ricevette in pigiama. Nonostante le circostanze, fu una conversazione interessante, durante la quale parlò quasi sempre lui. Alla fine mi disse: 'Lei è infinitamente migliore nello scritto che nell'orale'". Evola si occupò del libro di Mohler, La rivoluzione conservatrice, in una recensione apparsa su *Rassegna italiana*, n. 331, giugno 1952, dal titolo *Una rivoluzione mancata: "la rivoluzione conservatrice"*, ora in appendice a *L'"Operaio" nel pensiero di Ernst Jünger,* cit.

[572] Così Schmitt, in una missiva a Ernst Jünger spedita il 12 dicembre del 1937, commenta il suo primo incontro con Evola: "In questi giorni, è venuto a trovarmi un singolare italiano, il barone von Evola. Sa molte cose e mi ha detto, nel corso della conversazione, di considerare come inizio della modernità il processo intentato da Filippo il Bello contro i Templari. Ha chiarito, tuttavia, di comprendere i 'giuristi' della corona francese ed il nuovo tipo di diritto nel quadro generale" (Ernst Jünger, Carl Schmitt, *Briefe 1930-1983*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999, p. 72). Il nome del filosofo romano torna spesso anche nel carteggio tra Schmitt e Armin Mohler, come ricordato da Antonio Caracciolo (Due atteggiamenti di fronte alla modernità, in *Lettere di Julius Evola a Carl Schmitt*, cit.). Fu peraltro lo stesso Mohler a dare a Evola l'indirizzo del giurista tedesco. Sui rapporti tra Evola e Schmitt, si veda la nota 521 del cap. 14.

[573] La mattina di giovedì 13 giugno si riunirono nell'appartamento del filosofo molti amici, conoscenti e giovani che si ritrovavano nelle sue idee, dato che la notizia della morte si era diffusa rapidamente e l'aveva resa nota anche l'agenzia stampa Ansa, intorno alle 20.30 dell'11 giugno. Le seguenti righe, composte da Gianfranco de Turris in quei giorni, ricostruiscono il clima della giornata: "Nemmeno i funerali, sia detto per inciso, sono stati lasciati tranquilli dal 'giornalismo democratico' che, ovviamente per desiderio di obbiettività, vi ha mandato i suoi fotografi. Gente che faceva il proprio mestiere s'intende, inviata lì come in un altro qualsiasi posto, e che voleva ritrarre 'lo studio del grande scrittore' (con la bara...), perché 'sa, dottore, le persone vogliono sapere...'. Non gli è stato concesso il permesso di farlo. Hanno poi scattato delle foto all'esterno, in strada; magari perché era stato detto loro di aspettarsi qualche braccio teso. Ma non ce ne sono stati. Tutto si è svolto molto compostamente e seriamente. Ci spiace per Panorama e La Stampa (...): i loro redattori non potranno utilizzare le didascalie già preparate, del tipo: 'Squadristi seguono il feretro del loro maestro spirituale', o 'Squallida manifestazione di fascisti vecchi e giovani ai funerali dell'ispiratore della violenza nera'. Un grosso peccato, non è vero?" (Gianfranco de Turris, *Il maestro che non voleva discepoli*, in *L'Italiano*, luglio 1974, ora in *La Dittatura Occulta e altri interventi culturali nell'epoca della "contestazione"*, Sveva, Andria 1997, pp. 60-61). L'unica immagine di Julius Evola sul letto di morte è il ritratto a pastello eseguito sul posto da Giuseppe A. Spadaro e riprodotto in questo libro. Una foto così presentata che circola nella Rete risale all'anno precedente e venne presumibilmente scattata, insieme ad altre, nel corso di una indecente intervista pubblicata solo post mortem dal quotidiano romano *Il Messaggero* (si veda la *Bibliografia* di questo capitolo). Furono rispettate le volontà di Evola: bara senza

croce, nessun corteo funebre né particolari onoranze. La bara venne portata al piano terra, in un’atmosfera molto composta. Al cimitero del Verano venne lasciata in un deposito perché, come ricorda anche nella sua precedente testimonianza (si vedano i *Documenti* cap. 12) il dottor Procesi, l’inceneritore di Roma non funzionava. In seguito, custodite in un’urna, le ceneri del filosofo vennero portate sino al Monte Rosa e calate in un crepaccio, sempre secondo le sue volontà. Il riferimento di Mario Coen Belinfanti (ma anche Procesi ne fa cenno) riguarda una serie di equivoci e fraintendimenti di persone e fatti che purtroppo fecero nascere delle penose polemiche che sarebbe stato meglio per tutti evitare.

[574] Le sigle poste fra parentesi significano: Ev “presenza del nome di J. Evola”; *CdA* “traduzione di J. Evola con lo pseudonimo di Carlo d’Altavilla”; *A* “senza indicazione del nome di J. Evola né di pseudonimo”.

[575] In questa sezione non sono riportate tutte le ormai innumerevoli antologie di testi evoliani pubblicate soprattutto dopo la morte del pensatore con maggiore o minore cura critica e bibliografica, ma quelle oggettivamente più significative e organiche , nonché le edizioni successive che includono testi di precedenti sillogi.